

المسلمون واليهود فى مملكة فالنسيا



المشروع القومى للترجمة

تأليف: دولورس برامون

ترجمة: رانيا محمد محمد أحمد

مراجعة وتقديم: جمال عبد الرحمن

632

الوصول إلى الحقيقة يتطلب إزالة العوائق
التي تعترض المعرفة، ومن أهم هذه العوائق
رواسب الجهل، وسيطرة العادة، والتبجيل المفرط
لمفكري الماضي
أن الأفكار الصحيحة يجب أن تثبت بالتجربة

روجر باكون

حصريات مجلة الابتسامة
** شهر نوفمبر 2015 **
www.ibtesamh.com/vb

التعليم ليس استعدادا للحياة ، إنه الحياة ذاتها
جون ديوي
فيلسوف وعالم نفس أمريكي



المشروع القومى للترجمة

المسلمون واليهود فى مملكة فالنسيا

تـألـيـــف : دولورس برامون

ترجـــمـة : رانيا محمد محمد أحمد

مراجعة وتقديم : جمال عبد الرحمن

المجلس الأعلى للثقافة

٢٠٠٤

المشروع القومى للترجمة

إشراف : جابر عصفور

- العدد : ٦٣٢
- المسلمون واليهود فى مملكة فالنسيا
- دولورس برامون
- رانيا محمد محمد أحمد
- جمال عبد الرحمن
- الطبعة الأولى ٢٠٠٤

هذه ترجمة كاملة لكتاب :

CONTRA MOROS Y JUDÍOS

by

DOLORS BRAMON

Nexos

شارع الجبلاية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة ت ٧٣٥٢٣٩٦ فاكس ٧٣٥٨٠٨٤

El Gabalaya St., Opera House, El Gezira, Cairo

Tel : 7352396 Fax : 7358084


مجلة
الابتسامة

المحتويات

تقديم المراجع

يسعدنى أن أقدم إلى القارئ العربى ترجمة كتاب "المسلمون واليهود فى مملكة فالنسيا" للزميلة الدكتورة دولورس برامون الأستاذة بجامعة برشلونة الإسبانية . وقد التقيت بالمؤلفة لأول مرة فى مؤتمر علمى منذ اثنى عشر عاما ، وأحسب أنها من القليلين الذين يغلِّبون الجانب الموضوعى على النزعة العاطفية فى دراساتهم . وهى حين تتحدث هنا عن الأقلية من المسلمين واليهود - فى مجتمع يسيطر عليه المسيحيون عددا ونفوذا- تشير إلى الظلم الذى وقع على الأقلية عندما أراد المسيحيون المنتصرون أن يوطدوا سلطانهم فى بلد كان يحكمه المسلمون.

ذات مرة كتبت الزميلة غارثيا أرينال الأستاذة بالمجلس الأعلى للبحث العلمى بمدريد مقالا رائعا حول مستقبل الدراسات الموريسكية[١] ، وجاء فى المقال أن بعض المؤلفين سيعالجون القضية الموريسكية من منطلق محلى بحت ، أى أن أبناء إقليم ما سيستخدمون وثائق القضية الموريسكية لدعم موقفهم وهم يطالبون بمزايا لإقليمهم. أذكر أن أرينال كانت تشير إلى ابتعاد ذلك النوع من الدراسات عن الهدف الأساسى الذى نلتف حوله ، ألا وهو إظهار مدى الظلم الذى تعرض له شعب إسبانى بسبب تمسكه بالإسلام وببعض العادات الخاصة. أستطيع أن أؤكد أن الكتاب الذى بين أيدينا لا ينتمى إلى ذلك النوع من الدراسات الذى حذرت منه أرينال ، فالمؤلفة لا تتطرق إلى مواقف قومية ، بل يحدث العكس تماما إذ تقول إنها كواحدة من أبناء قطالونيا قد عرفت معنى أن يهمش الإنسان فى وطنه ، وبالتالى فهى تتفهم قضايا الأقليتين: المسلمة واليهودية.

(١) انظر مقالها : "Ultimos estudios sobre moriscos : estado de cuestion", Al-Qantara, IV (1983), pp. 101-114.

هناك أمر يجب توضيحه: على القارئ أن يفرق بين يهودى الأندلس واليهودى الذى يحتل فلسطين حاليا، فيهودى الأندلس كان مواطنا يختلف دينه عن دين الغالبية، ومن ثم كانت له حقوق وعليه واجبات فى إطار لم يكن يستطيع تجاوزه.

لم تكن لليهود شكوى إبان الحكم الإسلامى، بل كان اليهودى يشارك بشكل أو بآخر فى الحياة السياسية ، أما عندما استولى الكاثوليك على مقاليد الأمور فقد تغير حال اليهود وتعرضوا للاضطهاد.

تعرض اليهودى للاضطهاد كما تعرض المسلم للاضطهاد: من هنا تعالج المؤلفة وضع الأقليتين فى كتاب واحد. إن القمع الذى مارسته السلطات الكاثوليكية قد أدى إلى وجود نوع من التعاطف بين المسلمين واليهود من أبناء الأندلس ، وقد انعكس ذلك التعاطف فيما بعد حين اضطرت الأقليتان إلى الهجرة والبحث عن وطن بديل خارج إسبانيا. لا يغيب عن ذهننا أن التعاطف كان موقفا سياسيا ، أما من حيث العقيدة فالجدل الدينى بين المسلمين واليهود - حتى فى تلك الأوقات العصيبة - كان مستمرا، والمخطوطات الموريسكية المحررة فى ذلك العصر حافلة بالمساجلات بين المسلمين والمسيحيين من ناحية ، وبين المسلمين واليهود من ناحية أخرى.[٢] يجب أن نوضح كذلك وجود جدل دينى بين المسيحيين واليهود فى شبه جزيرة إيبريا وفى خارجها.

يصحح الكتاب بعض الأخطاء الموجودة فى كتب التاريخ القديمة. كانت تلك الكتب تتحدث عن رفض المجتمع المسيحى الإسبانى لليهود ، وهو أمر حقيقى من وجهة نظر العقيدة ، أما المصالح الاقتصادية فكان لها شأن آخر. إن المسيحيين الذين طردوا اليهود لأسباب دينية قد تراجعوا وسمحوا بعودتهم لأسباب اقتصادية ، بل وعرضوا تقديم امتيازات لليهود حتى يوافقوا على العودة إلى المناطق الإسبانية التى طردوا منها.

(٢) انظر على سبيل المثال كتاب لوى كارداياك «الموريسكيون الأندلسيون والمسيحيون : المجابهة الجدلية (١٤٩٢ - ١٦٤٠) ، ترجمة د. عبد الجليل التميمى» ، زغوان ، تونس . انظر كذلك المخطوطة رقم ٩٦٥٤ بمكتبة إسبانيا الوطنية .

يبرز الكتاب أن اليهود - على قلة عددهم - كانوا يعملون فى مهام لا غنى عنها كالترجمة والتجارة. فى ذلك العصر كان الصراع على أشده بين مسيحيى أوروبا ومسلمى الشرق ، وكان الطرفان يستعينان باليهود فى أعمال الترجمة. على أن اليهودى فى بعض الأحيان كان يتجاوز دور الترجمة ليدس أنفه فى أمور المفاوضات بين المسلمين والمسيحيين ، وفى أحيان أخرى كان تدخل اليهود فى المفاوضات يتم بموافقة أحد الطرفين المتصارعين أو كليهما.

نجد لدى المؤلفة الجرأة والموضوعية اللتين تمكناها من الاعتراف بحقيقة طالما حاول البعض أن يطمسها: لم يكن الغزاة المسيحيون متسامحين مع الأقليتين : المسلمة واليهودية. نجدها تعترف كذلك بأن توحيد الممالك الإسبانية إنما تم بحد السيف ولم يكن تحقيقا لرغبات شعوب تلك الأقاليم على حد قول كثير من المؤرخين الإسبان. وهى تعترف أيضا بأن عدم طرد المسلمين من مملكة فالنسيا فى البداية لم يكن من قبيل التسامح الدينى وإنما كان مبعثه الدافع الاقتصادى ، فقد كان المسلمون فلاحين مهرة وكانت الأراضى الزراعية فى أمس الحاجة إلى سواعدهم.

بعد احتلال فالنسيا الإسلامية ظهر هناك موقفان تجاه المسلم: الموقف الأول يتعاطف معه (ليس حبا فيه وإنما باعتباره يمثل يدا عاملة رخيصة تقنع بالقليل) ، والموقف الثانى مناوئ للإسلام ويرى أن المسلم يجب أن يعمد أو أن يقتل.

إننا إذ نعرض هذا الوضع فى فالنسيا نشير أيضا إلى أن الأمر فى بقية الممالك الإسبانية لم يكن يختلف كثيرا.

يبرز فى الكتاب أيضا أن الملوك المسيحيين الإسبان قد استفادوا كثيرا من الخلافات بين المسلمين ووظفوها لصالحهم ، وحصلوا بالسياسة على ما لم يتمكنوا من الحصول عليه بالحروب.

تشير المؤلفة كذلك إلى العامل الاقتصادى كأحد الدوافع التى كانت وراء مطاردة محاكم التفتيش للمسلمين والرغبة فى تنصيرهم: كلما زاد عدد المسيحيين كلما زادت التبرعات للكنيسة. يمكننا أن نضيف هنا أن محكمة التفتيش كان تمويلها ذاتيا ، أى أن مرتبات أعضائها كانت تستقطع من الغرامات التى تفرضها على المتهمين

ومن الأمــوال المصادرة. هذا يعنى – من الناحية العملية – أن محكمة التفتيش لم يكن من مصلحتها أن تتوقف عن إثارة القضايا.

والكتاب يشير كذلك – وإن كانت إشــارة عابرة – إلى مـوضــوع حـديث نسبيا فى الدراسات الموريسكية ، ألا وهو الجانب الخاص بوجود المسلمين فى أمريكا الجنوبية خلال القرن السادس عشر: تشير المؤلفة إلى الرحلة التى قام بها مسلم إسبانى إلى أمريكا متخفيا فى هيئة مسيحى قديم وكيف أنه استقر بعد ذلك فى تونس ووضع كتابا فى كيفية صنع واستخدام المدافع. ومن المعلوم أن الكتاب قد ترجم إلى اللغة العربية تحت عنوان "العز والمنافع للمجاهدين فى سبيل الله بالمدافع". وتوجد نسخة من هذا الكتاب النادر فى دار الكتب المصرية. ولا نظن الواقعة غريبة فى سياق ما كان يحدث فى ذلك العصر. كانت السلطات الكاثوليكية تحرص على ألا يسافر مسلم أو يهودى إلى العالم الجديد ، ولذلك كانت تصدر تصاريح سفر لمن يريد الذهاب إلى هناك ، وكان التصريح يبين اسم الشخص ويتضمن عدة بيانات أخرى. وإزاء عدم وجود صور فى ذلك الحين فكان من المعتاد أن يشترى المسلم الراغب فى السفر تصريحا صادرا باسم مسيحى قديم، وهكذا كان يصل إلى أمريكا تحت اسم آخر. هذا ما يفسر عدم وجود أسماء لمسلمين فى القارة الأمريكية فى الوقت الذى كانت شعائر الإسلام تقام أحيانا فى بعض النواحى هناك.

الكتــاب – إذن – يلقى الضـوء على عـدة جـوانب ، بالإضـافـة إلى بيـان مظاهر الاضطهاد الذى تعرض له كل من المسلمين واليهود فى فالنسيا الكاثوليكية ، ونحسب أنه يضـيف جـديدا إلى المصـادر الموجودة حـاليـا عن تـاريخ الإسـلام فـى الأندلس بعـد سقوط الحكم الإسلامى.

يبقى فى النهاية أن أقدم الشكر للدكتورة برامون ، فقد رحبت بفكرة ترجمة كتابها إلى لغتنا العربية ، و أجابت عن الأسئلة التى طرحتها عليها حين غمض علينا فهم بعض الجمل والتعبيرات ، ثم بادرت و طلبت منى إدخال بعض التعديلات الطفيفة على النص الأصلى، وهكذا جاء النص العربى منقحا وخاليا من بعض المآخذ الموجودة فى النص الأصلى. أشكر لها كذلك كتابة مقدمة موجزة خاصة بالترجمة العربية للكتاب.

جمال عبد الرحمن

إلى القارئ العربي

يشرفني أن ينشر هذا الكتاب باللغة العربية. لهذا فإنني أبدأ هذه المقدمة الموجزة بالتعبير عن شكرى للدكتور جمال عبد الرحمن لاقتراحه ترجمة الكتاب ولقيامه بمراجعة الترجمة وكتابة المقدمة. أعبر عن شكرى كذلك للفريق الذى يعمل معه، كما أتوجه بالشكر أيضا لوزارة الثقافة المصرية على إنجاز هذا العمل.

أعتقد أن هذا الكتاب هو الدراسة الوحيدة التى كتبها مؤلف واحد حول التهميش الذى تعرض له كل من اليهود والمسلمين وأحفادهم فى أراضى إسبانيا المسيحية خلال العصور الوسطى. إن الكتاب ثمرة أبحاث انتهيت من القيام بها عام ١٩٨٠ . منذ ذلك الوقت نشرت دراسات أخرى، لكن القارئ المتخصص فى موضوع الأقليات الدينية سيدرك أهمية كتاب يتناول دراسة شاملة لمشكلة التهميش. سيدرك القارئ بالتفصيل أبعاد مشكلة مجتمع كان آخذا فى التطور، كما سيدرك الأبعاد الإنسانية للأشخاص الذين كانوا أبطالاً وضحايا تلك الفترة المهمة من تاريخنا والتى انتهت بطرد اليهود عام ١٤٩٢ وطرد المسلمين عام ١٦٠٩ .

وضعت الكتاب باللغة القطالونية فى فترة كان بعض مواطنى فالنسيا لا يزالون يناقشون مسألة ما إذا كانت اللغة الفالنسية تشكل جزءا من اللغة القطالونية. لهذا فبالرغم من ابتعاد موضوع الكتاب عن "مسألة اللغة" إلا أننى أشير إلى هذه القضية العقيمة المفتعلة والتى لم ينته الجدل بشأنها بعد. إنها قضية تكمن وراءها أهواء سياسية حاولت - ولا تزال تحاول - أن تلوى عنق حقيقة علمية لا تقبل الجدل.

هناك مشكلة أخرى أكثر أهمية دون شك من المشكلة التى أشرت إليها. أعنى ذلك الجرح الذى لا يزال ينزف بين فلسطين وإسرائيل. إنه نزاع مؤلم بين المسلمين

واليهود. من الواضح أن هناك مسافة زمنية وجغرافية تفصل بين المسلمين واليهود الذين يتناولهم الكتاب ومسلمى ويهود الوقت الحاضر. لا شك فى أن هناك مصالح سياسية و سياسات خاطئة تؤدى إلى استمرار النزاع. أريد أن أعبر الآن عن أملى فى أن يحصل الشعبان على السلام.

دولورس برامون

برشلونة فى أكتوبر ٢٠٠٣

ABREVIATURAS MAS USUALES

بعض الاختصارات الواردة بالهوامش والمراجع

AMV	Archivo Municipal de Valencia
AST	Analecta Sacra Tarraconensia
BRABLB	Boletin de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona
BRAH	Boletin de la Real Academia de la Historia
BSAL	Boletin de la Sociedad Arqueologica Luliana
BSCC	Boletin de la Sociedad Castellonense de Cultura
JQR	Jewish Quaterly Review
REJ	Revue d'Etudes Juives
RSEAPV	Real Sociedad Economica de Amigos del País de Valencia

من الذاكرة

(١)

وصلت إلى فالنسيا (Valencia) مسترشدة برسالة القديس پابلو (San Pablo) حيث استقبلونى هناك بالترحاب ، وتعرف علينا الفالنسيون والقطلانيون من خلال لهجتنا المماثلة للهجتهم (جدير بالذكر أن الفارق يكمن فى أن الفالنسيين يتحدثونها كما تُكتب). كنت سعيدة هناك، إذ إننى كنت أشعر وكأنى فى بيتى، أو - على الأقل - كنت أشعر بالراحة ، فبإشراقة ألبوفيرا (Albufera) التى طالما خلبت لب عالم الجغرافيا الأميرى - الذى ظل مجهولاً حتى وقت قريب - قبل خوانوت مارتوريل (Joanot Martorell) بثلاثة قرون كانت قادرة أيضًا على أن تجذبنى إليها، وهذا ما حدث بالفعل.

لا أستطيع أن أتحدث عن نداء الغابة ، إذ يبدو أن أصولى تنتمى إلى قطلونيا (Cataluña) الموغلة فى القدم ، لكن الحياة ساقتنى إلى الاهتمام بدراسة شعوب تركت آثارًا ملموسة بشكل واضح فى هذا الإقليم ... بعد ذلك بدأت فى شراء القثاء أو " الفقوس "(*) - كما يطلقون عليها - من سوق الرصافة (Russafa) ، وهو السوق الذى روت لى إحدى بائعات اللحم أنه كان بستانًا أقامه روميو وجولييت الحقبة الإسلامية (اسمهما عروس وصفا على التوالى ، وانتهت قصة حبهما نهاية سعيدة ببناء هذه المزرعة ...) لم تخطئ المرأة الطيبة فى روايتها ، إذ إن اسم رصافة مرتبط فعلاً بأحد القصور وبعض الحدائق. وقد صدق غارثيا غوميث (García Gómez) ، حين قال : إن الأساطير دائمًا ما تستند إلى واقع.

(*) الفقوس (Al ficós) والقثاء (cogombre) كلاهما يعنى القثاء (cohombro) ؛ لكن بينما يستعمل الفالنسيون الكلمة الأولى ، تُستعمل الكلمة الثانية بين أوساط القطلانيين المثقفين.

كانت بناتى يكتبن بالطباشير على سبورة المدرسة، ويعدن وهن يأكلن الذرة ، وأكثر من مرة اضطر الطبيب أن يصف لهن دواءً ما... وكم تناولت أكلة " البايبا " فى صحبة الأصدقاء الطيبين وأنا أتذكر - والتمسوا لى العذر فى هذا القول - كلمات ابن بلدتى إكسيمنيس (Eiximenis) : " الأيدى الكثيرة الممدودة لطبق واحد - كما هو شأن المسلمين - لا تُسمن ولا تُغنى من جوع" . وآه من إستانييت دى كوييرا (Estanyet de Cullera) فى نص كتابه " لغز إلش" (Misteri d'Elx) الذى يقترح معارضة جمعية الصداقة اليهودية المسيحية ، والرد الجرىء الذى أورده خوان فوستير (Joan Fuster) فى كتابه " الطليعة " (La Vanguard?a) . إنه سانت جوردييت (Sant Jordiet) الذى يظهر لينقذ أهالى بلدة ألكوى (Alcoy) من وحشية الأزرق والثوار. أذكر صديقة تُسمى بنيلدى (Benilde)، كانت قديسة موريسكية من كارليت (Carlet) أو بنى مودو (Benimodo) ، طبقًا لما تورده الحكايات الشعبية ... كان هناك مسلمون ويهود فى الإقليم تركوا أثرًا ... وسريعًا جدًا شعرت باهتمام يجذبنى نحو تاريخهم حين كانوا يقيمون فى هذا الإقليم .

رسمت برنامج العمل ، وتساءلت : هل سيكون عملاً جيداً ؟

وعلى قدر معرفتى كانت أمامى مسألة مبدأ : " إذا لم نجتهد فى عرض تاريخنا سيعرضه غيرنا ، وحيث إن منْ سيقوم بهذا لن يكون مضطراً لمعرفة هذا التاريخ جيداً ، فسوف يعرضه بطريقة سيئة " . وردت هذه الكلمات فى مقدمة كتاب حصل على جائزة بلدية فالنسيا فى عام ١٩٦٩ .

هل كان يجب علىّ اعتبار نفسى قد خضت فيما سيحيد بى عن الطريق الصحيح ؟

منْ منّا لم يسمع فى الآونة الأخيرة عن الحديث عن الذهب القطالونى ؟

بالطبع لم يُسمع شىء عن الذهب بالفعل لأنه - للأسف - ما أقل القطلانيين الذين اقتربوا من الإقليم ! ألم يكن من الأفضل - قبل أن تصل الثورة المناهضة للقطلانية إلى ذروتها التى بلغتها اليوم - تعزيز مقولة "الفالنسيون والقطلانيون : أبناء عمومة" التى كانت متأصلة حين وصلت إلى هنا ؟ ظهرت أيديولوجيات وانتماءات ثقافية ،

وحديث عن خطر الشمال ... شعرت - ومازلت أشعر - أنني مواطنة فالنسية بالتبني ، ومنْ يوزع شهادات للمواطنة ؟

هناك آخرون يكتبون لنا تاريخنا ؛ يكتبون بالتحديد عن جزء من إسبانيا كرسوا له معارف عقول أجنبية أكثر مني أنا شخصياً مثل : برنز (Burns) ، وكاسي (Casey) ، وجليك (Glick) ، وغيتشارد (Guichard)، وألبيرين دونغي (Halperin Donghi) وشلونك (Schlunk) ... (لا أريد أن تطول هذه القائمة)؛ وكذلك عقول قطلانية ، فمنْ يستطيع إنكار براعة تاراً ديل (Tarradell) ، و ريغلا (Reglá) ، ويوتش (Lluch) ، وخيرال (Giral) ، وفونتانا (Fontana) - طبقاً للقائمة التي قدمها فوستر في مقدمته للكتاب الوحيد الذي تم نشره لبرنز في هذا الإقليم ؟ لا يمكن أن يكون للتاريخ المحلي شكوى منهم أو من المؤرخين الذين ينتمون لأهل الإقليم الأصليين ، لن أقوم بعمل دعاية الآن ، لكن الدور الفالنسي في مجال الدراسات السامية دورٌ لا بأس به ؛ فعندما رفع كارلوس الثالث (Carlos III) الحظر عن دراسة اللغات السامية ظهر كتاب قواعد اللغة العبرية الرائد لفرانثيسكو أورتشيل (Francisco Orchell) ، مصمم " مثلث الحروف المتحركة " للغة التوارتية. كذلك لا يمكن أن نغفل ذكر بيريث بايير (Pérez Bayer) في مجال الدراسات العبرية. وتبقى لنا أعمال بونس بو إيغيس (Pons Bohigues) وخوليان ريبيرا (Julián Ribera) لتملأ بنبوغها مجال الدراسات العربية . لا أريد أن أنسى أحداً ، وعلى الجانب المقابل ، هل نسي خوان فوستر ذات مرة المسلمين واليهود في مقالاته ؟

ربما لم يكن هباءً ما قاله له بلا (Pla) " أليس صحيحًا أنك مناهض للقشتالية ليس لكونك فالنسيًا وإنما لكونك يهوديًا ؟ " .

وأخيرًا ، فقد كان العمل أكثر صعوبة ، أما الأسباب فكانت كالتالي:

أحد الأسباب هو عدم وجود دراسات متخصصة في جامعة فالنسيا ، فاللغة العربية كانت اختيارية في السنتين الدراسيتين · الأولى والثانية بأقسام الفلسفة والآداب . أما اللغة العبرية فلم يكن لها وجود على الإطلاق . ومع هذا لم نعدم بعض الباحثين ، ومع مرور الأيام سيستطيع هؤلاء توطيد مكانتهم وستخرج أعمالهم إلى النور ، كما سيتضح معها تأثير سانشيس غوارنير (Sanchis Guarner) ، وأعمال شاباس

(chabás)، ودانـفـيـلا كـويادو (Danvila Collado) ، وشـابريت (Chabret)، وورودريفـو برتيـغـاس (Rodrigo Pertegás) . لم يكن من السـهل أيضًـا إيجـاد منهج يحـدد الموضوعات التى أسير عليها ، وليس لنا مطلق الحرية فى هذا الشأن ، بل يجب نيلها شيئًا فشيئًا. ويرجع الفضل لمانويل أ. أبييان (Manuel A.Abellan) فى اكتشافنا فى عـام ١٩٦٠ لمخالب الرقابة الحكومية على المجلدات الثلاثة التى كتبها خوليو كارو باروخا (Julio Caro Baroja) بعنوان " اليهود فى إسبانيا الحديثة والمعاصرة " ولعلكم تتساءلون عن الموضوعات التى تتناولها هذه المؤلفات ، ماذا كانت ؟

" قسـوة وسادية الكنيسـة والشعب الإسبانى ؛ ارتشـاء وسادية وعجز محكمة التفتيش عن المحافظة على وحدة إسبانيا ؛ بيان بأوامر إعدام الملحدين حرقًا ؛ الأصول اليـهودية للقـديسـة تيـريسـا (Santa Teresa) إلخ ؛ وينتـهى الكاتب بخـاتمة خطيرة استطاعت أن تمتد كبقعة الزيت فى دراسات أخرى:" والخلاصة ، فإن الصورة التى طالما رُسمت عن إسبانيا خلال القرون من الخامس عشر إلى السابع عشر على أنها دولة تترسخ فيها وحدة العقائد يبدو أنها لم تكن مؤكدة كما كان يُقال مرة تلو الأخرى. وقد سقط القناع عن بعض الشخصيات التى كانت تشغل مناصب مرموقة فى الحياة الأكاديمية أو العلمية أو فى القصر الملكى ، وهناك أسباب تجعلنا نشك فى أنه إذا كان اليهود المتخفيون كثرة ، فإن منْ يمكن تسميتهم " المفكرون الأحرار المتخفيون" كانوا أكثر ، إذ لم تكن هناك علامة خارجية تسمح بالتعرف عليهم ".

لكن الأعـشـاب لا يتـوقف نموها ليـلاً... وأود هنا إيضـاح أن الفـضل فى فـتح سجلات الرقابـة فى عهـد فرانكو يرجـع إلى ميـفيـل كـروث إرنانديث (Miguel Cruz Hernandez) الباحث فى الفكر الإسلامى والمدير العام السابق للثقافة الجماهيرية ؛ وأكـثـر مـا أثلج صـدرى فى هذا الخـصـوص هو علمى أن الحـجـة التى برر بهـا فـتح السجلات التى كانت تجذب اهتمام أبييان كانت - على وجه التحديد - تتمثل فى أن الوثائق الخاصة بمحكمة التفتيش لم تكن تسمح فقط بالتعرف على آليات الاضطهاد التى كانت تتبعها، وإنما أيضًا مكنت من إعادة تقديم جزء من تاريخنا الحديث. وعلى نهج أ.ب. طومسـون (E.P.Thompson) يمكننا القـول إنه فى بعض القـضـايا المفقـودة

يمكن اكتشاف إدراك عميق للمساوئ الاجتماعية التى سببتها التفرقة ، والتعصب والاستبداد التى لاتزال آثارها قيد المعالجة. وقد علّمنا كارل أوغوستس ويتفوغل (Karl Augustus Wittfogel) أنه يمكن التلاعب بمفهوم العبودية لكن لا يمكن التلاعب بمفهوم الحرية !

وقد كتب على لافتة رئيسة حُملت خلال المظاهرة الأخيرة فى هذا العام عبارة " نفضل أن نكون مسلمين قبل أن نكون قطلانيين " ، وبينما يحدث فى بعض الأقاليم الإسبانية مثل : جزر الباليار (Las Baleares) ، وأندالوثيا (Andalucía) أن تسترجع جماعات كثيرة العدد إلى حدٍ ما جذورها الإسلامية، نجد أنه فى مدينة فالنسيا يعتبر هذا الماضى هو أسوأ ما يكون ، على الأقل فى نظر بعض سكانها ، لكن مازال هناك ما هو أسوأ: أن تكون قطالونياً . من الضرورى هنا إبراز هذا الهجوم على المسلمين ، لكن من الضرورى أيضًا التأكيد على أنه لم تعد هناك حاجة لذكر ماريا ديل مار بونيت (María del Mar Bonet) أو لولى ومانويل (Lole y Manuel) فى الأغنية الفالنسية الجديدة ، وإذا ظهرت آثارهم عليها فإنها تظهر عفوياً ؛ ولا يوجد حزب سياسى يصر على هذا ولو بشكل عابر. ويبدو أن الحملة التى كان يشنها المسيحيون سنوياً ضد المسلمين خلال الاحتفالات وحيث يكون للمسيحيين النصر المحقق(*) ، قد ساعدت على تعميق المشاعر التى ظهرت فى نص اللافتة ، والتى كانت نتيجة لصمت التاريخ. لقد اختفت الممارسات الكاثوليكية ضد اليهود بموجب مجموعة قرارات الفاتيكان الثانية ، لكننا لا نعرف ما إذا كانت المشاعر المعادية لليهودية قد اختفت أيضًا ، فبالطبع كانت هذه المشاعر موجودة فى فالنسيا خلال فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية مثلما كان الحال فى أماكن أخرى كثيرة ، وكانت مرتبطة بالاتجاه الأكثر عمقًا وعمومية للحركة النازية الفاشية.

وعلى العكس من هذا ، لا يبدو أنه كانت توجد حركات محلية مناهضة لليهودية بالتحديد مثل تلك التى تشكلت فى الفترة السابقة على حكم كارلوس " لمعاداة اليهودية ،

(*) تشير المؤلفة إلى احتفالات تُقام فى إسبانيا تتم فيها مواجهة بين فريقين، أحدهما مسلم والآخر مسيحى، وينتهى الصراع بانتصار المسيحيين . لمزيد من المعلومات حول هذا الموضوع يمكن الاطلاع على كتاب سوليداد كراسكو "المعلم عدوا وصديقًا" الصادر ضمن المشروع القومى للترجمة (المراجع).

شجرة الحرية والجمهورية " عام ١٨٢١ فى بلدة ألكانييث (Alcañiz) القريبة. كان المسيحيون والمسلمون واليهود يعيشون فى إقليم ليس للكاثوليكية فيه أصل قديم ، ويبدو أن الوثنية خاضت فيه حروباً ومرت باضطرابات حالفها الحظ خلالها.

(٢)

منذ أن بدأت دراستى حول المسلمين واليهود الفالنسيين رأيت كيف كان يتطور بالتوازى نوع جديد من التاريخ الذى يطرح تساؤلات جديدة ويعدل - فى نفس الوقت - المنظور والرؤى التى كانت مألوفة من قبل ؛ تاريخ انبثق من السؤال الحائر الذى طرحه برتولت بريخت (Bertoldt Brecht): "مَنْ الذى قام بتشييد طيبة ذات الأبواب السبعة ؟" ويشير كارلو غينزبرج (Carlo Ginzburg) أحد أوائل رواد الاتجاه التاريخى الجديد فى كتابه الأكثر شهرة Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del' 500)) (Turín, 1976' trad. cast., Muchnic, Barcelona, 1981) - بشكل محدد إلى بيثينس بيبيس (Vicens Vives) حين يقول جملته الشهيرة : " لقد تحول الإنسان العادى إلى بطل التاريخ الرئيسى " ؛ وسواء بالنسبة لبريخت أو بيثينس فإن الإنسان العادى " واحد ضمن كثيرين " ، بمعنى أنه واحد من الكثير من العاديين والبسطاء ؛ لكن حتى بين العامة كان هناك أشخاص مختلفون. وعليه فقد كان الاتجاه الرئيسى للحركة التأريخية الجديدة هو عدم اقتصار الدراسة على الشخص العادى المركزى ، وإنما كذلك - وبشكل أساسى - امتدادها إلى الشخص العادى الهامشى. وبهذه الطريقة يظهر بقوة من تاريخ الطبقات الدنيا الذى تصدره غرامسى (Gramsci) تاريخ تلك الجماعات المهمشة التى كانت نسياً منسياً على مدار التاريخ.

وكان والتر بنخامين (Walter Benjamin) - صديق غيرشوم شولم (Gershom Scholem) - المدفون فى بورت بو (Port - Bou) قد كتب فيما يعد واحدة من أفكاره المستنيرة أنه " لا يضيع شىء مما حدث ، فالماضى ملك للإنسانية ".

أذكر أننى قرأت فقرة ذات دلالة خاصة فى مؤلَّف لإحدى المؤرخات الإيطاليات تقول فيها : " إن الشجرة – شكلاً ومضمونًا – ليست نتاج الأغصان الحية فقط ، ولكنها أيضًا نتاج تلك التى بادت أو التى استؤصلت منها " . كم تكون الذاكرة قوية وزاخرة كلما كانت على سجيتها ! هذه حقيقة جعلها أ . طومبسون واحدًا من مبادئه الأساسية وأعطاها دورًا محوريًا فى دراساته. هكذا يمكن القول إن ذكرى منْ تناساهم التاريخ مازالت حية فى عقول الأحياء.

إذا بحثنا عن جذور هذا الاتجاه التأريخى الجديد سيتضح أن بعضها يرجع إلى الحركات التى ظهرت خلال الفترة من ١٩٦٧ إلى ١٩٧٠ ، وبالتحديد حين عزمتُ أنا على بدء أبحاثى . إننى أفكر فى شهر مايو لعام ١٩٦٨ فى باريس ، فقد سبقه احتجاج بريطانى شديد ، وقيام ثورة الشعوب التشيكية والسلوفاكية والسعى وراء التخلص من الاستعمار السياسى ، أو ظهور الطلاب الأمريكيين الشماليين وسط الحرم الجامعى ، أو توطيد الحركة النسائية ... إنهم رجال ونساء عاديون كانوا – مع هذا – بعيدًا عن نقطة المركز بين أقرانهم. أعتقد أن المبالغة فى تقدير تداعيات هذه الأعوام تكون من الخطأ ، لكننا سنقع فى نفس الخطأ أيضًا إذا لم نعر اهتمامًا لكلمات الأغنية الشهيرة لبوب ديلان (Bob Dylan). كانت معالم استعادة الازدهار الاقتصادى بعد الحرب آخذة فى الوضوح.

وأنا شخصيًا عايشت التأثير الذى خلفه الاتجاه التأريخى الجديد أثناء عملى ، ولاشك أننى لم أوله الاهتمام الذى يستحقه ، إذ إننى كنت منهمكة فى البحث ، وفى الحقيقة كنت أخشى أن أقع فريسة لمقولة أن " القراءة تؤثر سلبيًا على الكتابة " . كنت أرى هذا الاتجاه الجديد ينمو وتظهر آثاره بقوة واعتدال ، حيث انبثقت عنه مدرسة ميياس – باييكروسا (Millas Vallicrosa) ، التى سار على نهجها الأساتذة فيرنيت (Vernet) ، ورومانو (Romano) ، ومن الجيل الثالث الأستاذ سامسو (Samsó) من جامعة برشلونة (Universidad Autónoma de Barcelona) ؛ لكنها كذلك كانت تحتوى على عناصر مرتبطة بهذا المنظور الجديد لرؤية الأشياء. يخطر على بالى الصديق خاومى ريرا (Jaume Riera) وكتابه عن (El Cavaller i l'alcavota) الذى كان صداه

ضعيفًا جداً فى ثقافة معتدلة كثقافتنا " وأذكر الصمت الذى لم يقطعه سوى أصوات قليلة جداً من أمثال خوان فوستر ، أو ماريا أوريليا (María Aurelia) ورامون بارنيلس (Ramon Barnils) فى الصحافة " . أدرك جيداً أننى ربما لم أوازن بما فيه الكفاية بين " القراءة والكتابة " ، ولكننى فى نفس الوقت أعتقد أننى نجحت فى إرساء بعض الأسس. من المؤكد أن هذاهو الموضع الذى أستطيع فيه أن أقرّ بعرفانى للصحبة المزعجة للمناضل خوليو كارو باروخا (Julio Caro Baroja) ، ولأستاذية صديق ومرشد آخر أكثر قرباً إلى نفسى ، وهو إرنست لوش (Ernest Lluch) ، الذى طالما كان حليمًا معى.

وكما هى العادة فى البلاد ذات الجذور الثقافية القوية ، فإن التجديدات التأريخية لا تعنى إلغاء ما ظل يتراكم لسنوات أو البدء من الصفر ، ولكنها تعنى إدخال تعديلات جديدة عليه. ماهى هذه التعديلات الجديدة التى أدخلتها مجلة لا فنس "L'Avenç" ونشرتها بشكل أساسى فى المناطق المتحدثة بالقطلانية ؟ أولى هذه التعديلات هى تجنب تناول التاريخ من المركز، فكما كتب ج. س. شميث (J.C. Schmitt) ، لا يمكن احتواء المجتمع بأكمله دون عرض الثقافات النابعة من مركزه. الاتجاه التأريخى الجديد للمهمشين يدعو أيضًا إلى دراسة التاريخ انطلاقًا من الضواحى ، بحيث يتم تناولها بحق على أنها مركز ، وبهذه الطريقة سنتمكن من الإلمام بالعناصر اللازمة لصياغة تاريخ متكامل من جميع الأوجه. رغم أننى سبق وتناولت هذا الموضوع ، فإن هذا الاتجاه يعد اتجاهًا تأريخيًا جديداً يرتبط باتجاه " الطبقات الثانوية " ، لكنه يميز منها تلك المهمشة ؛ فستكون الضواحى - أحيانًا - فيما يعتبر - مجازيًا - المركز أو الوضع الطبيعى . هذا هو وضع المدن المهمشة ، الذى سيصبح فى عملى حيًا بشكل خاص فى حالة الاختلافات الطائفية.

كل ما هو هامشى سيعتبر مركزيًا ، ولكنه فى نفس الوقت طبيعى وتلقائى وغير مصطنع . وفى مقدمة كتابه (I Benandanti- Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento (Turín, 1966)) يقول لنا كارلو غنزبرج هذا لأن الموضوع الذى كان يشغله هو : " أن العادة جرت على اعتبار اعترافات المتهمين بالسحر تأتى نتيجة للتعذيب والتلقين الذى يجبرهم عليه القضاة ، نافين عنهم أية عقوبة لنفس هذا السبب " .

هذا أمر طبيعى إذا كان لديهم الحظ والشجاعة الكافيين للعثور على أفعال ومواد مثل تلك التى وجدها. من الواضح أن هذه النظرة تختلف كلية – مع اتفاقهما فى نقطة ما – عن " اللامعقولية التجميلية " التى نادى بها ميتشيل فوكو (Michel Foucault) الذى جعل من نفس بيير ريفيير (Pierre Reviére)، وأخته وأخيه " مخلوقات غير مهذبة وفظة ورمزية وفظيعة ، وبالتالى فهى مخلوقات لا يمكن تعريفها ، دون الالتفات إلى أن ريفييرا ذاته اعترف بأنه قرأ ما فيه الكفاية.

كثيراً ما كانت هذه النظرات الجديدة قد تكونت على أيدى أشخاص نطلق عليهم على وجه العموم مصطلح " اليساريين ". واضح أنه ليس بسبب لوكاس (Lukács) الذى زجَّ بدوستويفسكى (Dostoievski) ، وكافكا (kafka) فى جحيم اللامعقولية ، ولا بسبب ما يدعى " الماركسية – اللينينية المسيحية ". ولا ننسى أن أكثر المؤلفين ماركسية – وهو طومسون المناهض للوثرية – يتحدث عن الماركسية على أنها " تقليد " وسط " الكثير من الآراء المتناحرة ". إن النظرة التاريخية للأفكار والعقليات والنفسية الجماعية على أنها مجرد بنية فوقية تبقى مرفوضة من أساسها.

أيضاً ستصبح الحياة اليومية والثقافة الشعبية عنصرين أساسيين متداخلين، والثقافة الشعبية ستتعارض مع ثقافة الصفوة ، لكن إلى أى حد ؟ علامات الاستفهام متعددة ، ومناهج البحث توضح أنها لا تزال قيد البحث . إذا كان روبرت ماندرو (Robert Man-drou) قد لجأ أساساً إلى روايات شعبية على أقل مستوى فى مُؤلَفه (Magistrats et sorcières en France au XVII siécle. Une analyse de psychologie historique) قضاة وساحرات فى فرنسا خلال القرن السابع عشر . تحليل لسيكولوچية تاريخية (باريس، ١٩٦٨) ، فإن غنزبرج عاب عليه هذا لأنه يمثل موقفاً سلبياً ، وذلك فيما يتعلق باستخدام الثقافة المفروضة على الطبقات الشعبية على حساب الثقافة التى صاغتها هذه الطبقات بنفسها. وفى هذا الصدد تجدر بنا الإشارة إلى مساهمة باتشين (Bachin) فى تأكيده أن كتاب (Gargantua et Pantagruel) للكاتب رابيلايس (Rabelais) ، على الرغم من احتمال كونه كتاب لم يقرأه أبداً أى قروى ، إلا أنه يحتوى على قدر أكبر من المعلومات عن الثقافة القروية أكثر من تلك المؤلفات التى استعان بها ماندرو. ويستمر الجدال حول هذا الشأن لأن البريطانى چون إى. إليوت (John E.Elliot) كاتب "ثورة

القطلانيين " (La revuelta de los catalanes) يعيب على غنزبرج مبالغته فى تقييم الثقافة الشعبية وتأثرها بثقافة الحكماء ... وفى حالة وجود ثلاث ثقافات ويوميات متصادمة كحالتنا تزداد التحليلات صعوبة ، ومن الضرورى الانطلاق من افتراضات جديدة ، والاستفادة من المواد المتاحة لكن بناءً على قراءة جديدة لها ، مع أن ملفاتنا المتناثرة هنا وهناك دون تصنيف جيد تجعل مهمتنا أكثر صعوبةً.

هذه التعقيدات جعلت البولندى برونيسلاف غيريميك (Bronislaw Geremek) يؤكد عدم كفاية اقتصار تناول الموضوع على الجوانب الاجتماعية - الاقتصادية فقط ، وإنما يجب أيضًا تناول جوانبه الاجتماعية - الثقافية (*). ومن جديد يقول غنزبرج فى مقابلة مع غ. تشاروتى و د. فابرى : " إن الفارق الثقافى كان أيضًا فارقًا طبقيًا ، ولكنه لا يعبر إطلاقًا عن صراع طبقى " ؛ ففى " المؤتمر القطالونى حول المرأة " كنا فريقًا فالنسيا من النساء والرجال يقدم - فى ربيع عام ١٩٧٦ - نقدم باسم نصيرة الحركة النسائية الفالنسية ماريا كامبريلس (María Cambrils) محاضرة تعبر الفقرة الأولى منها عن تعقّد تفسير الصراع الجدلى بين الطبقات والفئات الاجتماعية : " لا يمكن تواجد العديد من الحركات الاجتماعية فى مجتمع واحد ،لأن الحركة الاجتماعية بأية حال هى ثمرة لطبقة ما ، ولهذا فإن كل مجتمع تسود فيه حركة الطبقة العليا وحركة الطبقة البديلة ، ورغم ذلك فكل مجتمع لديه - أو قد يكون لديه - سلوكيات جماعية متعددة لها هيئة الحركة الاجتماعية "(**) . هذه الفقرة التى حررها الصديق ماريو غارثيا بونافى (Mario García Bonafé) . تزداد تعقدًا ليس فقط لأننا نتناول بالدراسة ثلاث طوائف مختلفة ، لكن لأن كلاً منها تعتريها الكثير من الاختلافات الاجتماعية الكبيرة. رغم هذا لم أقم فى دراستى بالفصل بين الرجال والنساء فى الطوائف الثلاث المتباينة والمقسمة من الداخل ، لكننى تناولتهم معًا لأنهم يعبرون عن مصالح مشتركة بينهم تختلف عن مصالح الآخرين(***). لهذا السبب لم أحبذ دراسة

(*) Inutiles au monde. Truands et misérables dans l'Europe moderne [1350-1600], París, 1980, 220-222) عديموا الفائدة فى الدنيا . خارجون عن القانون وبؤساء فى أوروبا الحديثة.

(**) الحركة النسائية ، Maig de les dones ، برشلونة ، ١٩٧٦ ، ١٧٥ .

(***) E.P.Thompson, Making of the English Working Class, 1936, prólogo.

اليهود والمسيحيين على حدة ، والمسلمين والمسيحيين على حدة ، لكننى فضلت أن أدرسهما جنبًا إلى جنب ، أو - على الأقل - حاولت ذلك ، إذ لا تتوافر أمامى مراجع كثيرة . إن عنوان الكتاب فى حد ذاته لا يتحدث عن مجتمعين ، بل يشير إلى مجتمع ثالث قوى ومعارض.

كان المسلمون واليهود دائمًا - بطريقة أو بأخرى - لديهم " إحساس بالاندماج متولد عن الماضى التاريخى المشترك "(*) ؛ فى حالة المسلمين تبدو معبرة جدًا تلك الكلمات التى قالها لى يومًا ما أحد الجزائريين : " أمتى عربية ، لكن وطنى هو الجزائر " ، وهو ما يوضح أن مختلف الخصوصيات العربية كانت ولا تزال قوية للغاية ، وهو ما لا يحدث بنفس الوضوح مع اليهود ؛ بمعنى أن شعور الفرد بأنه عربى لا يُعتبر متناقضًا مع كونه جزائريًا أو تونسيًا على سبيل المثال .هكذا فإن وحدة الدين واللغة والثقافة لا تعرِّف بشكل كامل الشعور بالانتماء لجماعة أكثر تحديدًا ؛ وهو ما يجعلنا نفرض أن نفس هذه الخصوصية ربماكان لها دلالة معينة بين المسلمين الذين كانوا يعيشون فى شبه الجزيرة الإيبيرية ، بمعنى أنهم كانوا يشعرون بالقومية الإسلامية ، لكنهم - فى نفس الوقت - إسبانيون مثل أى إسبانى آخر. أما فى حالة اليهود ، فإن هذا الشعور القومى بالماضى المشترك كان يُعبِّر عنه فى شكل أقوال مأثورة ؛ فما أسماه هنريخ هيين (Heinrich Heine) " الكتاب المقدس واليهود " ، أكمله بورخيس (Borges) بحديثه عن " تلك الأمة التى تتخذ من كتاب وطنًا " ، وختمه أ. ميمى (A. Memmi) مؤكدًا «فيما يتعلق بالأمور الروحانية ليس هناك حق فى التفكير» .

لكن ، لماذا تحول الترابط القديم إلى مواجهات وصلت - فى وقت من الأوقات - إلى نتائج لا رجعة فيها ؟

كان بلومنكرانز(**) (Blumenkranz) قد أوضح أن معاداة السامية لم يكن لها وجود ، مما يترتب عليه أن اليهود لم يكونوا مهمشين حتى استجد هذا المفهوم على

(*) Don Ber Borojov, La cuestion nacional, Donosti, 1979, 24.

(**) Histoire des Juifs de France, Tolosa, 1972, y Juifs et Judaisme en languedoc, Tolosa, 1977.

الساحة ، إذ لم يشتعل فتيل الأزمة إلا حينما انتهى التوسع الغربى فى القرنين : الحادى عشر والثانى عشر ، حيث ظهرت معاداة اليهودية السابقة على تلك التى ظهرت لدينا ، ولم تكن مصحوبة بمعاداة الإسلام ، لأنه لم يكن هناك ما يستدعى ذلك ... هكذا سيكون أحد محاور كتابى تاريخ التغيّر والتأخر ، كما يرتبط بهذه الطروحات النهج الذى سرت عليه لتكوين هذه المجموعة من الفرضيات كأساس للعمل ، وهذه النتائج التى يجب أن تميز المقال كنوع من أنواع الكتابة .

(٣)

مع بداية أبحاثى ، شعرت مبكرًا جدًا بالاهتمام بمختلف درجات تغير السلطة ، سواءً الفكرية أو الثقافية ، التى طالما احتفظت بها مسيرة تاريخ الإقليم لليهود والمسلمين ؛ فبالكاد كان المدجنون والموريسكيون الفالنسيون يمتون بصلة لشرقية القرنين : العاشر والحادى عشر ، ويتضح فى كتابات الجزائرى إسحاق بارسيسيت بيرفيت (Ishaq bar Seset Perfet) الحنين لأراضٍ كانت تمارس فيها اليهودية بحرية ، بل بفخر ... كان الانهيار كليًا ، على الرغم من أنه كان أمرًا متوقعًا . كانت هناك مؤشرات واضحة تنذر بذلك . عند هذه النقطة قررت تركيز اهتمامى كى أصبح عضوًا نافعًا وممتنًا لهذا البلد ... كان هذا المشروع مشجعًا :كان عبارة عن تصفح الألف ليلة وليلة من صروف الدهر التى عانى منها المسلمون واليهود فى فالنسيا منذ وطأ أرضها الملك خايمى وبعض أسلافى. لم تكن فالنسيا المسلمة " أرضًا دون صاحب" سمحت بتفكيك أراضٍ كانت تابعة لها طبقًا لمخططات الغزو والتوطين. إن أمرًا بسيطًا فى هذه الفترة مثل امتلاء الإقليم بالمسلمين طرح سلسلة من المشكلات التى كانت تحتاج إلى حلول مختلفة ، أو ربما لم تكن حلولاً ، بل مجرد مسكنات على أمل إيجاد الحلول النهائية !

كان أحد أهداف الغزو هو المقصد الحربى ، وكان هناك هدف آخر مختلف تمامًا يتمثل فى إقامة نظام قانونى من الضرورى البدء فى اتباعه لتنظيم حد أدنى من التعايش بين أهالى فالنسيا الأصليين وهؤلاء الذين قدموا إليها حديثًا. إن مسرح

الأحداث غاية فى التعقيد حيث يتداخل فيه – من جانب – التنوع فى المنشأ والحالة الاجتماعية للمسيحيين ، ومن جانب أخر الفوارق الاجتماعية الاقتصادية التى ظهرت – مع مرور الوقت – بين المجتمع المسلم المهزوم وبين اليهود . كان هؤلاء قد ارتفع شأنهم ، حيث تمتعوا – على الأقل – بميزة ما ، إذ يبدو منطقياً افتراض البدء المباشر والآلى لعملية الاندماج بين السكان الأصليين ومنْ قدموا مع خايمى الأول (Jaime I) : كان تيار التكامل بين البعض والبعض الأخر نابعاً من توافقهم فى الديانة.

من جديد نرى ديانات ، وثقافات ، وعوالم فكرية ، وتيارات فلسفية مهمة ، وتفاصيل يومية صغيرة ، وتراثاً شعبياً ... أى الحياة بكل ما فيها. ولنتذكر كلمات چوزيف نيدهام (Joseph Needham) حين قال : " الكثير من الناس يخلطون بين الدين وعلم اللاهوت والنتائج العلمية ... لايرتبط الشعور الدينى بألوهية الله الخالق المنزه ، وإنما هو مرتبط – على الأحرى – بالأخلاقيات ، ومتمثل فى الكلمات والشعائر ".

إذن كان ضرورياً التساؤل عما إذا كانت توجد لدى السلطة السياسية الجديدة وممثليها رغبة حقيقية فى التكامل ؛ تكامل لجميع الأقليات الموجودة يمكنه بنجاح أن يستتبع وراءه عملية تثقيف فعلية ، لكن كان يجب خوض التجربة إذا كانت هناك نية لمشروع مستقبلى ، وكان خايمى الأول بالفعل لديه هذه النية .

كيف كانت تتم معاملة الفئتين الكبيرتين اللتين كانتا تمثلان الأقلية ؟ من المؤكد تماماً أن المسلمين واليهود لم يكونوا الوحيدين الذين كانت أحوالهم المعيشية واقعة على هامش المجتمع الغالب ؛ ولكنهم هم الذين كنت أسعى وراء معرفتهم ، لأنهم كانوا القدماء المعروفين لى ؛ وقد كانت هناك أنواع أخرى من التهميش ليست أقل مأساوية أو إشكالية كنت أنحيها جانباً . سبق أن قال خايمى الأول " منْ يبخل بما يعز عليه ، لا يحقق هدفه " ، وأنا لم أكن أعبأ بما أبذله من مجهود ، لكن كان همى أن أعثر على ما كنت أبحث عنه ، فهل كنت سأتوصل إليه ؟

فلنعد إلى الحديث عن المعاهدات ؛ فقد كان ضم الأراضى التى أصبحت فيما بعد مملكة فالنسيا نتيجة لعملية غزو مستمرة . كانت كل من الأقليتين الموجودتين تلقى معاملة مختلفة من جانب الفاتحين ، تبعاً لحجم الإشكالية التى يطرحها كل منهما

كفئة اجتماعية ؛ فإذا كان اليهود من جانب يشكلون دائمًا طائفة قليلة العدد ، فإن المدجنين من جانبهم كانوا يشكلون لفترة طويلة أغلبية السكان ، لكنها كانت غالبية معزولة ولا تحمل السلاح (وقد تساءل ذات يوم رئيس تشيلي الليندى (Allende) " كم من البشر يستطيعون التصدى لدبابة ؟ ") ، فقد كانوا عمليًا بدون زعامة وبدون قدرة على اتخاذ القرار ، والشيء الوحيد المؤكد الذى كان لديهم هو أملهم فى الحياة ، ولم يكن هذا بالشيء القليل.

كذلك تأثرت العلاقات بينهم بالتحولات الدينية لكل فئة وإمكانية اندماجها - على الأقل نظريًا - مع المجتمع المسيحى . إذا تركنا جانبًا التحولات الدينية المحدودة التى لم تمثل أبدًا مشكلات جماعية ، نجد فى عام ١٣٩١ - فى إثر الحملات المعادية لليهودية - حدوث أول تفكك للمجتمع اليهودى بين منْ ظلوا محتفظين بديانتهم ومنْ ارتدوا عنها ، وما تبعه من ضعف القوة الاجتماعية لكل من الجماعتين اللتين تمخض عنهما هذا التفكك.

صحيح أن بعض اليهود ارتدوا عن دينهم ، لكن من المؤكد أنه سيأتى آخرون لملء الفراغ الذى تركوه ، كما أنه من المؤكد أن اندلاع الأزمة وما تلاها من حالات الفساد والفرار قد تكررت مرة تلو الأخرى ، وكانت الدورة الحتمية التى لا مفر منها ، فدائمًا ما كان هناك يهود مصيرهم القتل. لماذا يدور الحديث دائمًا عن المشكلة اليهودية ؟ يرى بورخيس هذا الموضوع على أنه افتراض مضلل يجب إثباته : " الحديث عن المشكلة اليهودية هو تسليم بأن اليهود مشكلة ، كما أنه تكهن (بل ادعاء) بالتعرض لاضطهادات وسخرة ، وإعدام رميًا بالرصاص أو بحد السيف ، والاعتداء على النساء ، وقراءة كتابات الدكتور روسيمبرغ (Rosemberg)(*) .

وعلى العكس، كان تحول المدجنين إلى موريسكيين يتم بالجملة بناءً على مرسوم ملكى ، دون أية إمكانية للاعتراض على ذلك. ظل الموريسكيون على تماسكهم السابق محتفظين بنفس مميزاتهم كفئة منعزلة فى مواجهة مجتمع لم ينجح فى دمجهم معه.

(*) Otras Inquisiciones. Madrid.1977. 35.

لهذا سيكون من الضرورى تناول البقية الباقية من المسلمين من وجهة نظر المجتمع المسيحى ، إذ كانت تمثل فئة بالكاد تستطيع الاحتفاظ بثوابتها إلى أن رحلت عن الإقليم . نقول " بالكاد " لأن هؤلاء المهاجرين حملوا معهم يوم الرحيل الأعظم ثقافة إسبانية يمكن من خلالها التعرف عليهم أينما ذهبوا ؛ وكان الموريسكيون الذين استقروا فى تونس يشيدون المساجد على شاكلة الكنائس المسيحية.

إذن كيف كانت المعاملة إبان توطيد الحملة التوسعية الصليبية الكبرى ؟ بداية كان إرساء القواعد القانونية المحددة فى القوانين المحلية التى أخذت فى اعتبارها وجود ثلاثة مجتمعات مختلفة فى كيان سكاني واحد ، وأمر الامتيازات (كان هذا الاسم الذى أطلق على عدد كبير من المظالم فى ذلك العصر) الممنوحة خصيصاً لهذه الأقليات ، والتحديد التعسفى لوظائف كل فئة من الفئات الاجتماعية الموجودة بالإقليم ... كل هذا كان من المحتمل جداً أن يقودنى إلى التفكير فى أن الغرض منها كان تعيين وتحديد حقوق وواجبات كل طائفة ، وكذلك النطاق المسموح لها بالتحرك فيه. كان كل شيء فى مكانه ، لكن فى النهاية يبقى البعض على القمة والبعض الآخر فى القاع ، لكن كيف نرسم خطوط الحدود بينهم ؟ من جديد نجد أنفسنا أمام العقائد والعوالم الفكرية التى أخذت فى صياغتها.

فى هذه التركيبة السكانية المتشابكة التى أوجدها الفتح وسياسة التوطين، كانت العقائد هى الفيصل الرئيسى فى التمييز بين الطوائف الاجتماعية الثلاث التى يمكن رصد وجودها. لهذا - إذا تركنا جانباً المجتمع المسيحى الذى بيده مقاليد الحكم السياسى - فمن الضرورى تناول الطائفتين المسلمة واليهودية كأقليتين دينيتين ، لأن العامل الرئيسى الذى كان يسمح بالتعرف عليهما هو العامل الدينى.

كان المسلمون واليهود قد استقبلوا نظاماً جديداً دخيلاً عليهم ، ألا وهو الثقافة المسيحية الغربية التى ينظر إليها أصحابها على أنها الثقافة الأعلى بشكل مطلق. كيف يمكن تعيين الحدود بين الاستعمال وحق الانتفاع والاستغلال ؟ لا أخفيكم سراً أننى قد خالجنى شعور بالتعاطف والتضامن مع هؤلاء الناس ، فقد كانوا ضحايا بعض الأهداف التى سعت إلى طمس هويتهم ودمجهم فى مجتمع جديد . فأنا أيضًا -

كقطلانية فى الدولة الإسبانية ، وفى المملكة القديمة فيما بعد- كنت مطلعة على بعض أشكال التهميش وأنواع التفرقة ، ولذا كنت مهتمة باستعراض مظاهر التهميش التى توالت فى أوضاع مختلفة تتراوح بين الحرية المقيدة ، والتفرقة الصريحة أو الخفية، أو الصراع المكشوف ؛ وهو ما أدى إلى تضييق الخناق على منْ كانوا عرضة لكل هذا حتى وصلوا إلى الانهيار التام.

لم يكن ممكنًا أن يغيب عن بالى المرتدون ... وبصرف النظر عن بعض الأزمات المعدودة ، إذا كان يُعتقد أن ظهور التنصر قد أدى إلى إقامة توازن ضمنى ، فإن مشهد المجتمع الفالنسى يعكس خلاف ذلك ، إذ تفككت الطائفة اليهودية بدءًا من عام ١٣٩١ ، بينما لم يفلح المُتَنصِّرون منهم فى الاندماج الفعلى فى صفوف القوى المهيمنة ؛ هذا من جانب ، ومن الجانب الآخر لم يسفر الأمر الذى صدر عام ١٥٢٥ بتنصر كل المدجنين عن نتائج ملموسة ، بل كانت أقل بكثير من المستوى المطلوب.

كان الوقت متأخرًا حين عزمت السلطة الحاكمة على اتباع السياسة الإدماجية ، فكانت قد تبلورت بالفعل الملامح المميزة التى شكلتها الانقسامات بين الفئات الثلاث ، وهو ما جعل هذه المهمة تتسم بالصعوبة حيث الحدود واضحة بما فيه الكفاية ... وسيصبح الاندماج مستحيلاً إذا نظرنا إلى الوسائل التى كانت تلجأ فى هذه العمليات إلى العنف الجسدى الذى وصل أقصى درجاته على أنها وسائل مرفوضة أصلاً . بناءً على كل هذا نجد أنفسنا أمام مراحل محددة بوضوح من حيث التاريخ - إن لم يكن من حيث التاريخ فمن حيث الأهداف - فى التطور التاريخى لمملكة فالنسيا فيما يتعلق بالسياسة الإدماجية التى اتبعتها تجاه مواطنيها إلى أن اندلع صراع مرير يبدو أنه لم يكن صدفة أو نتاجًا للميكيافيلية التى كانت متبعة أنذاك ، وإنما كان يمثل المخرج الوحيد الممكن أمام الشكل الذى ظهرت عليه العملية القانونية السياسية منذ اللحظة الأولى لضم الأراضى المفتوحة .

سنرى تباعًا كيف توطدت سلطة المجتمع المسيحى فسمحت باتخاذ سلسلة من الإجراءات التى هدفت إلى تقييد عام لحركة المسلمين واليهود الموجودين فى المملكة ، وذلك قبل أن تصل هذه الإجراءات إلى حدها الأقصى بصدور قرارى الطرد عامى

١٤٩٢ ، و١٦٠٩ ؛ وحين كانت الأسباب الاقتصادية والاجتماعية هى الدافع الأساسى لحرص السلطات الحاكمة على اتخاذ التدابير التمييزية فى المجتمع الفالنسى ، كانت هذه السلطات تستغل - تحديداً - الخلاف بين الديانات. ساعد التزامن الواضح للعقائد الثلاث فى الإقليم على خلق بعض الخطوط الواضحة تماماً التى قسمت الفئات الاجتماعية الثلاث فيما بينها ، وكانت هذه الخطوط الفاصلة هلى التى حددت بشكل حاسم منذ البداية التباينات الموجودة بينهم.

لم يكن الأمر سهلاً بالمرة ، فحتى حين اتُخذت ونُفذت إجراءات التعميد ظل المتنصرون يمثلون مشكلات تُحل طبقًا لسياسة عنصرية واضحة ، على الرغم من تغير الإحداثيات الذى يفترض أن التحقيق الظاهرى للتجانس الدينى قد أتى ثماره .

ومن ناحية أخرى ، كان ضم مملكة فالنسيا إلى المملكة القشتالية قد جعل معاملة الأقليات تتعدى الحدود المكانية لإقليم فالنسيا الحالى. واحسرتاه على الملك فيرناندو الكاثوليكى، ذلك الذى أصدر مرسوما يسير فى نفس الاتجاه. بعد فيرناندو جاء فيليبى منكّس الرأس فى شاطبة .

قبل أن ندخل فى صلب الموضوع ، وللانتهاء من هذا الجزء ، أود أن أفرق بين دراسة الأسباب التى تفسر بقاء بعض الطوائف محتفظة بخصائص قومية مميزة - يُعتبر الدين أهمها - ، ودراسة الأسباب التى تفسر اتخاذ الإجراءات التمييزية والانتهاء بإجراءات ترحيل المسلمين واليهود ، وهذه هى التى تناولتها دراستى . أعتقد أن الدين - خلال الفترة وفى المكان اللذين نتناولهما - كان وسيطًا أو وسيلة أو عذراً - إن جاز التعبير - ذا أهمية وطابع خاصين لحل بعض المشكلات الاقتصادية والاجتماعية . فيما يتعلق بالنقطة الأولى - إذن - أعتقد أنه ينقصنا فى هذا الموضع شرح إخفاق الكنيسة المتكرر، بالرغم من امتلاكها لأسباب التحكم فى الآخرين.

حان الآن وقت الانتقال لرؤية الدور الذى لعبه المسلمون واليهود والمسيحيون فى صندوق الدنيا الذى أمامنا.

الرصافة - فالنسيا

الجزء الأول

" الفئات المهمشة "

الفصل الأول

اليهود واليهود المتنصرون

إذا كان المسلمون قد استمروا فى إقليم فالنسيا الحالى ، فإن ذلك لم يكن من قبيل الكرم الذى وهب به الفاتح الحرية لهم ، وإنما كان - كما يقول فوستر - نتيجة لضرورة مادية بحتة . لذلك يصبح لزامًا علينا الآن تركيز اهتمامنا على بعض الجماعات القادمة إلى المملكة والتى مثلت أقليات فيها.

أعتقد أنه ليس من الضرورى أن أشير الآن إلى النظريات التى قد تبدو مبهرة ، والتى تتناول مسألة التحقق من تاريخ بداية استيطان اليهود فى نواحى إقليم فالنسيا ؛ كذلك لا أعتقد أنه يتحتم إلقاء الضوء على تواجدهم المعروف فى الإقليم خلال فترات حكم الرومان والقوطيين الغربيين، أو على وجود العديد من الأحياء اليهودية [فالنسيا ، أوندا (Onda) ، دينيا (Dénia) ، موربدره (Morvedre) ، إلش (Elx) ، بوريانا (Borriana) ، شاطبة (Xátiva)] التى ازدهرت بصفة خاصة فى عصر ملوك الطوائف المسلمين. أيًا كان عدد اليهود الذين انتشروا فى أرجاء الإقليم أثناء الحقبة الإسلامية ، فمن المرجح أن غالبيتهم - إن لم يكن جميعهم - قد تم طردهم خلال فترة اعتلاء المرابطين للعرش ، وكان هؤلاء عصبة إسلامية غنية عن التعريف بتعصبها وبالإجراءات المتشددة التى اتبعتها فى جميع أنحاء الإقليم . على الرغم من أننى لا أعرف أية دراسة متخصصة فى هذا الموضوع ، إلا أن دراسة أسماء الأعلام الخاصة باليهود الفالنسيين، والتى سنجدها لاحقًا فى الوثائق التى حُفظت فيما بعد ، بمعنى أنه انطلاقًا من أسماء الأعلام المعربة تمامًا، يبدو أنه يمكن استنتاج وجود هجرات يهودية جديدة قبل عهد خايمى الأول ، بالرغم من عدم توافر معلومات تسمح بتحديد التاريخ الذى وقعت فيه أو التفاصيل الخاصة بها.

اليهود فى مملكة فالنسيا

مع استكمال ضم الأراضى الفالنسية لمملكة أراغون (١٢٣٨ - ١٢٤٥) تزايد تدفق اليهود على مملكة فالنسيا الجديدة قادمين - أساسًا - من الأحياء اليهودية القطالونية والأراغونية . كان لدور اليهود فى إعادة تعمير الإقليم أهمية خاصة ، بنفس الطريقة التى ظهر بها المسيحيون فى سجل توزيع الأراضى ، حيث كافأهم الفاتح كلُ حسب جدارته وخدماته ؛ فعلاوة على خمسة وتسعين يهوديًا حازوا أملاكًا فى الحى اليهودى الفالنسى ، استقر آخرون فى أحياء مخصصة لليهود فى دينيا ، وشاطبة ، وألثيرا (Alzira)، وألاكانت (Alacant) ، كما ثبت أنهم حصلوا - ولو بأعداد أقل - على بعض المخصصات فى الريف. وعلى الرغم من أن اليهود الذين بقوا بعد انتهاء الحقبة الإسلامية لم يضايقهم أحد بشكل عام ، إلا أن سجل توزيع الأراضى يبين مصادرات أملاك لليهود المقيمين فى فالنسيا (مثلما حدث مع أبراهام أبينغونيس (Abraham Abinjunic) ، وذلك لمنحها ليس فقط لمسيحيين ، وإنما أيضًا ليهود آخرين قدموا حديثًا لهذه الأراضى (والمثال على ذلك العديد من أفراد عائلة القسطنطينى التى ستذيع شهرتها بعد ذلك) . فيما يتعلق بالطائفة العبرية ، كانت سياسة التوطين التى اتبعها خايمى الأول (التى أشار إليها بوفارول إى سانس (Bofarull I Sans) فى المؤتمر التاريخى الأول لمملكة أراغون ، ودرسها باير (Baer) ، ونقحها برنز (Burns) فى المؤتمر العاشر)[1] إيجابية للغاية ، كما يتضح من الامتيازات المتعددة التى منحها لهم (وهو ما يماثل ما قام به فى مايوركا (Mallorca) فى ١٢٣٩ ، ١٢٤٤، كما كفل لهم نفس الحقوق التى كانت تتمتع بها الأحياء اليهودية فى سرقسطة (Zaragoza) أولاً ، وبرشلونة فيما بعد ، أو - بالأحرى - خوَّل لهم التمتع بمميزات خاصة أخرى لتحفيزهم على الإقامة فى مختلف جهات الإقليم.

فضلاً عن مجموعة الوثائق التى نشرها جاكوب (Jacobs) ، ورينيه (Regné) ، وهويشى (Huici) ومارتينيث فيّراندو (Martínez Ferrando)، كان المصدر الأساسى لدراسة يهود فالنسيا حتى الآن أعمال شاملة مثل كتاب " التاريخ " (History) لباير، وأعمال نيومان (Neuman) أو شندمان (Schneidman) ، بالإضافة إلى العديد من

الدراسات المتخصصة فى الإقليم الفالنسى والتى توجد عناوينها فى المراجع الواردة فى نهاية هذه الدراسة ، إلى جانب أننى أشير إليها مباشرة سعياً وراء إثبات معلومة بعينها. لكن بالنسبة لفترة خايمى الأول أعتقد أنه من الآن فصاعداً لا يمكن الاستغناء عن دراسة الأب برنز المذكورة آنفًا ، إذ يصحح بدقة الكثير من المسلمات السابقة التى اعتادت مختلف الدراسات الاعتراف بها.

هكذا ، وفى كل ما يتعلق بمختلف الإجراءات التى اتبعها خايمى الفاتح مع اليهود لإعادة التوطين ، من الأهمية بمكان الاستدلال بالصفحات التى خصصها هذا اليسوعى الشهير لإعادة تقديم الصورة الصحيحة للحوافز الملكية التى قُدمت لليهود لتيسير هجرتهم إلى المملكة الجديدة: فمثلاً نرى يهود موريبا (Morella) الذين بدأ التوثيق عنهم فى عام ١٢٥٢ وقد ازدادت امتيازاتهم فى عام ١٢٦٢ أو عام ١٢٦٤ بتخفيض الضرائب المفروضة عليهم لتصل خلال أربعة أعوام إلى إجمالى عشرين سويلدو (sueldo)(*) ، أما يهود موربدره فقد تم تخفيض مائتى سويلدو من الخمسمائة التى فرضها عليهم الملك فى عام ١٢٦٣ خلال عيد الميلاد ؛ وفى عام ١٢٥٢ تقرر منح خمسة أعوام من الإعفاء الضريبى لمنْ يأتى لتعمير شاطبة ، وقد تم تمديد تلك الفترة عامين آخرين فى ١٢٥٨ ؛ وفى عام ١٢٧١ أو ١٢٧٢ تم إعفاء صمويل ساريال (Samuel Sarreal) من الضرائب لمدة أربعة أعوام، لأنه كان عازمًا على الإقامة فى بوريانا، إذ إن هذا - كما تشير الوثائق - هو ما كان متبعاً فى حالات سابقة مماثلة . أما بالنسبة لعاصمة المملكة ، فإن امتياز عام ١٢٧٣ يعين حدود الحى اليهودى ويسمح لسكانه بشراء منازل المسيحيين داخل النطاق الذى كان تابعاً لهم.

على الرغم من أننى هنا لم أتناول سوى بعض الأحياء ، إلا أننى أعتقد أنها بالفعل تصلح كدليل على أن هذه الإعفاءات المؤقتة كانت تمثل إحدى ركائز البرنامج الذى اختطه الملك لجذب أكبر عدد ممكن من اليهود إلى الأراضى التى ضمها للمملكة حديثًا ، هذا ويجب إضافة أن الملك كان له مطلق الحرية فى منح هذه الإعفاءات ، إذ إنهم - بشكل عام - لم يكن يُنظر إليهم على أنهم مواطنين مثل غيرهم ،

(*) وحدة نقدية .

ولهذا كانوا دائمًا يدفعون الضرائب للملك مباشرة ، على عكس الرعايا المسيحيين (لهذا لا تسميهم الوثائق " مواطنين " ، وإنما غالبًا ما تطلق عليهم "كنوزنا" nuestro cofre y tesoro) .

أنشطة عامة

كان العمل السياسى لبعض اليهود البارزين فى إقليم فالنسيا الحالى ظاهرًا بصفة خاصة فى المجالات التى كانت تتطلب الإلمام باللغة العربية ، وبدرجة أقل فى المجالات الإدارية والمالية ، حيث ثبت أن بعض المترجمين اليهود كانوا يعملون لصالح خايمى الأول أثناء استيلائه على بعض المدن ، وسهلوا بذلك استعادة الإقليم ، وهو ما سأعود إليه لاحقًا. هكذا - مثلاً - يشير " تاريخ الملك خايمى الأول " إلى مشاركة المترجم الأراغونى بابيل القسطنطينى (Bahiel Alcostantini) عند ضم شاطبة (١٢٤٠ - ١٢٤١) ، كما شارك الفقيه البرشلونى أستروك بونسينيور (Astruc Bon-senyor) - وهو ليس بابيل السابق ذكره ، كما كان يعتقد باير ومنْ جاء بعده حتى نفى ذلك دافيد رومانو (David Romano) . فى مؤلَّفه عن الكتبة والمترجمين اليهود فى مملكة أراغون - فى المفاوضات التى جرت لاسترداد إلكس (١٢٦٣) ، ومرسيه (Murcia) (١٢٦٥) ، حين اضطر خايمى الأول للتدخل لمساعدة زوج ابنته ألفونسو العاشر (Alfonso X) ملك قشتالة لإخماد ثورة المدجنين.

إلى جانب هذه المهام الدبلوماسية ، كان هناك بعض اليهود الذين شغلوا منصب رئيس القسم العربى فى المستشارية الملكية ، وبعضهم كانوا مكلفين بتحصيل الضرائب من بعض أحياء المدجنين، كما عمل البعض الآخر كمترجمين للدولة أو محليين : وقد مارس هذه الوظيفة فى مدينة إلكس عام ١٣١٤ أبراهام البهبيهى (Abraham al-Behbehí) الذى يُحفظ له نص أصلى مكتوب بالأعجمية العبرية - العربية ، ومن المؤكد أن جوزيف أبينتاوريل (Jocef Abentaurell) قد مارس هذه الوظيفة بعد ذلك فى نفس هذه البلدة عام ١٣٦٠ لحساب الملكة ليونور (Leonor) ملكة صقلية (Sicilia) .

فيما يتعلق بهذه السلسلة من الوظائف التى كان يتولاها اليهود لإجادتهم اللغة العربية ، من الضرورى إبراز أن هذا العمل قد أعطاهم أسبقية ثقافية قوية بالنسبة لباقى يهود العالم (فمثلاً تكفى الإشارة إلى الدور البارز الذى لعبته حركات الترجمة عن العربية التى كانت تحت رعاية ألفونسو الحكيم (Alfonso el sabio) فى قشتالة ، وتلك التى قام بها اليهود الفالنسيون بإرادتهم ، على الرغم من أنها أقل أهمية من سابقتها، وهو ما سأتناوله فيما بعد) ، وعلى جانب آخر ، التأكيد على أن إجادتهم للغة العربية - وهو ما كان رومانو قد أكد عليه مراراً وتكراراً فى مؤلفاته الكبيرة الثلاثة التى تناول فيها مختلف الموظفين اليهود الذين مارسوا عملهم فى مملكة أراغون ؛ وكذلك فى رسالة الدكتوراه التى لم تُنشر عن عائلة رابايا (Ravaya) - كانت تقريباً إرثاً مقصوراً على عائلات قليلة (عائلة القسطنطينى ، عائلة بن ميناسى (Los Aben-menassé) ، عائلة بونسينيور (Los Bonsenyor) ، إلخ) كانت - فيما يبدو - تتناقل معارفها ووظائفها من الآباء إلى الأبناء ، وبشكل عام كان ملحوظاً عدم وجود أفراد مستقلين فى هذا المجال ، وكما سنرى لاحقاً استمر الوضع ذاته مع العائلات المتنصرة [عائلة سانتانخيل (Los Santángel) ، عائلة سانشيس (Los Sánchez) ، عائلة كابابيريا (Los Cavallería)] .

تطورت أنشطتهم المالية والإدارية أساساً بشغلهم منصب القاضى المحلى ، وبيعهم سنوياً لمختلف المحاصيل الملكية ؛ ويمكن الإشارة إلى عدد لا بأس به من بلدات مملكة فالنسيا التى كانت تعتمد على القضاة اليهود مثل : الزاهرة والفندق دى مارينيين (Al fandec de Marinyén) و بيغو (Pego) [التى شغل فيها بيبيس بن بيبيس (Vives Abenvives) منصب القاضى من ١٢٧٤ حتى ١٢٧٨] ، وشاطبة [التى شغل فيها هذا المنصب موسى المطرى (Mossé Almaterí) عام ١٢٨٠، ويهودا بن ميناسى (Jahudá Abenmenassé) عام ١٢٨٢] ؛ وموربدره وسوغورب (Sogorb) وأوندا ويخو (Uixó) والموناثيد (Almonacid) [شغل المنصب يهودان دى كابابيريا (Jahudán de Cavallería) عام ١٢٧٣ ، ويوسف بن سبروت (Jucef Avinçaprut) من ١٢٧٧ إلى ١٢٧٩] ؛ وفالنسيا (كان موسى القسطنطينى قاضياً بها من ١٢٨٠ إلى ١٢٨٣) ؛ وبيلاريال (Vila– real) التى شغل فيها سالومون بيتال (Salomon Vital) منصب

القاضى لمدة ستة أعوام (١٢٧٦- ١٢٨٢) . كذلك ظهر بعض اليهود فى المناقصات السنوية لجمع المحصول (تولاها سالومون القسطنطينى وآخرون (١٢٨٢ و ١٢٨٣) ، وفى مناقصات الملاحات (التى حصل عليها مثلاً موسى القسطنطينى خلال الأعوام الثلاثة التى كان يشغل خلالها منصب القاضى فى فالنسيا).

نستنتج من المعلومات السابقة أن غلبة العنصر اليهودى فى الخدمة الملكية كانت خلال الفترة التى سبقت إقرار " الامتياز العام " ، الذى أجبر " اتحاد " المتمردين الأراغونيين بدرو العظيم (Pedro el Grande) على توقيعه وأداء القسم عليه فى الثالث من أكتوبر عام ١٢٨٣ ؛ إذ تنص إحدى الفقرات التى طالبوا بها فى هذا الامتياز على الآتى " كذلك نطالب الأشراف وكل منْ سبق ذكرهم بألا يتولى أى يهودى منصب القاضى فى ممالك أراغون أو فالنسيا أو ريباغورسا (Ribagorça) أو طرويل (Teruel) ." وبعد ذلك بشهرين اضطر الملك إلى إقرار ذلك أيضًا فى القانون المحلى لفالنسيا ، إضافة إلى تنازلات أخرى لا يُسمح بمقتضاها لأى يهودى بتولى منصب القاضى أو الانضمام للهيئة القضائية أو شغل أية وظيفة من شأنها منح سلطة تُمارس على المسيحيين[٢] .

عاد الموظفون اليهود إلى الظهور فى عهد الملك بدرو الشهير بالمهيب (Pedro el Ceremonioso) رغم كونهم - حسبما يقول رومانو - عبارة عن " موظفين ماليين ومصرفيين يهود يمارسون نشاطهم فى الأعمال الخاصة ، وهو ما كان يقربهم أحيانًا من الملك ، ويجعلهم شيئًا فشيئًا - حين تكون لهم مبالغ مستحقة - يتولون مناصب شبه عامة (لا أجرؤ على وصفها بكلمة " عامة " ، لأنها كانت لخدمة الملك أكثر منها لخدمة الدولة) حيث لم يشغل أحد منهم وظيفة ما ، وإنما كان أكثرهم خدمًا ملكيين أو أعضاء فى القصر الملكى أو قصر الملكة أو الأمير خوان " [٣].

بين هذه المجموعة يبرز خافودا ألاتثار (Jafudá Alatzar) أحد تجار مدينة فالنسيا الأثرياء الذى كان خادمًا شرفيًا للملكة ليونور منذ عام ١٣٦٣، ثم أصبح عضوًا فى القصر الملكى عام ١٣٦٤ ، أثناء فترة حكم بدرو المهيب. كان حاكمًا مستبدًا بحق للحى اليهودى الفالنسى ، وكان مندوبًا عن يهود المملكة فى إقرار " اللوائح"

الشهيرة (تاكانوت بالعبرية) لعام ١٣٥٤ ؛ وربما كانت هذه الشخصية هى التى تتطلب قيام أحد الباحثين بإجراء دراسة عليها أكثر من غيرها.

استمر هذا التواجد واهيًا حتى النكبة الكبرى عام ١٣٩١ . ولنعد من جديد إلى كلمات رومانو الذى يرى أن حملات عام ١٩٣١ والاتجاه الجديد لأسرة تراستامارا (Trastamara) كانت وراء الكثير من عمليات التنصّر التى حدثت فى أوائل فترة حكم فرناندو الأول (Fernando I) : " لم يستطع أفراد عائلات كابابيريا ، وسانتانخيل ، وسانشيس ، إلخ، تولّى أعلى المناصب الإدارية إلا عن طريق هذا التحول الدينى. أما بالنسبة لليهود الذين ظلوا على ديانتهم فلم يبق أمامهم الكثير ليفعلوه ، وباستثناء حالات محدودة ، أعتقد أنه يمكن تأكيد أنه مع بدايات القرن الخامس عشر اختفت طبقة الموظفين اليهود نهائيًا من مملكة أراغون "(٤).

كان ما يحدث فى مملكة قشتالة المجاورة مختلفًا تمامًا، حيث استمر كبار الموظفين اليهود فى شغل المناصب العليا فعليًا حتى عام ١٤٩٢ ، بدءًا من خوسيف هاناسى (Josef ha-Nasí) محصل الإيرادات البحرية خلال النصف الأول للقرن الخامس عشر ؛ ووصولاً إلى أبراهام بيينبنيستى الذى أشرف على صياغة " اللوائح" الشهيرة لمدينة بايادوليد (Valladolid) عام ١٤٣٢ ، المؤكد أنها كانت تحكم حياة الأحياء اليهودية القشتالية حتى طردهم من البلاد ، إلخ ، دون أن يفوتنا ذكر أبراهام سنيور(Abraham Senior) المحصل الأكبر لجميع الضرائب فى المملكة القشتالية ، والمناصر القوى للملكة الكاثوليكية فيما بعد الذى موّل - جنبًا إلى جنب مع إسحق أبرابانيل (Abravanel) -حرب غرناطة ، وتنصر رسميًا (يُقال إنه فعل ذلك تحت تأثير ضغوط شديدة للغاية) فى غوادالوبى (Guadalupe) وأصبح اسمه فرنان بيريث كورونيل (Fernán Pérez Coronel) .

أخيرًا أود أن أنهى هذا الجزء المخصص لتوضيح دور اليهود كموظفين تابعين بشكل مباشر أو غير مباشر للقصر الملكى ، وأضيف أن تسليط الضوء عليهم لا يعنى أنه لم يكن يوجد غيرهم (إذ إن هذا - إن حدث - يفترض ضمنيًا نفى وجود المسيحيين أنفسهم !) ؛ لكن ما يحدث - غالبًا - على الرغم من أن الموضوع

قد لا يكون من الأهمية بمكان متقدم هو أن قيام أحد الدارسين بتركيز اهتمامه عليه يضفى عليه بالفعل أهمية أكبر مما ينبغى ، أو - على الأقل - يزيد منها. وفيما يعنينا هنا ، كان الاهتمام المثمر الذى أولاه لهذا الموضوع الأستاذ رومانو قد نجح فى جعل الموظف اليهودى فى مملكة فالنسيا (بفضل دراساته التى تناولت جميع اليهود فى المملكة القطلونية - الأراغونية) إحدى الركائز الأساسية لفهم تاريخها ، خاصة أثناء القرنين الأولين لوجودها.

البنية الاجتماعية والوظائف الخاصة

كانت حياة اليهود تنظمها " اللوائح " ، التى مثلت المرجع القانونى لهم فى جميع أنحاء مملكة فالنسيا ، حيث كانت - تلقائيًا - تضم بين طياتها أو تكمل العديد من التشريعات السابقة ، سواءً الدينية أو المدنية ؛ بينما كان الكتاب الثانى عشر الذى صدر ضمن مجموعة "Liber Ludiciorum" والذى كان - بالتأكيد - متعصبًا إلى حدٍ كبير، أول كتاب جامع للقواعد التى تنظم العلاقات بين المسيحيين واليهود فى شبه الجزيرة. وُضع هذا القانون فى عام ٦٥٤ ، وتُرجم إلى القشتالية بعنوان " القانون الحاكم" (Fuero Juzgo) فى عهد فرناندو الثالث ملك قشتالة ، كما أُعيد السير على نهجه فى كتاب (Las Partidas) لألفونسو العاشر الحكيم. أما عن الكنيسة ، فبالإضافة إلى تأثيرها - قدر المستطاع - على التشريع المدنى ، كانت تجتهد أيضًا لصياغة بعض القواعد التى ضمتها " اللوائح" مثل : الإجراءات الهادفة إلى عدم مصادرة أملاك المتنصرين بعد تعميدهم ، التى تم اتخاذها فى " المؤتمر الكنسى الثالث" المنعقد فى ليتران (Letran) عام ١١٧٩ ، أو تنظيم قواعد الربا ، أو إلزام اليهود بارتداء ملابس مختلفة عن ثياب المسيحيين ، الذى أقرّه المشرع فى " المؤتمر الكنسى الرابع" عام ١٢١٥ .

إذن كان الفيصل فى النزاعات بين اليهود والمسيحيين هو القانون العادى ، أما فى نزاعاتهم فيما بينهم فقد كان القانون الخاص بهم هو المرجع[٥]. كذلك على النقيض من صيغة القسم الموجزة المتعارف عليها بين المدجنين والتى كانوا يؤدونها عند الإدلاء

بالشهادة ، ألزم خايمى الأول فى عام ١٢٦٩ اليهود على أداء قسم مطول يجعل الشاهد عُرضة للكثير من اللعنات الفظيعة إذا كانت شهادته زوراً[٦] ؛ وذلك يتضح من كتاب أمادور دى لوس ريوس (Amador de los Ríos) الذى يعرض صيغ القسم فى الصفحات من ٩٠٦ حتى ٩٠٩ . منذ عام ١٣٠٩ كانت القضايا المدنية والجنائية الخاصة باليهود فى الأماكن الملكية أو الدينية من اختصاص القاضى العام للمملكة ، بينما كانت من اختصاص أحد نوابه تلك القضايا الخاصة بالرعايا اليهود الخاضعين لحكم أصحاب المدن[٧] . أما بالنسبة للقانون الخاص ، فقد كان عقاب اليهودى أو المسلم الذى يقيم علاقة غرامية مع مسيحية هو الحرق فى النار[٨].

أما بالنسبة للموقف الضريبى فسبق القول إن الأحياء اليهودية كانت جزءاً لا يتجزأ من المملكة[٩]، إذ كان الجميع يدفعون الضرائب فى مواقيت محددة [عادة فى عيد القديس خوان (San Juan) وعيد الميلاد] ، وكان ممثلو هذه الأحياء يحددون المبالغ المستحقة على كل منها . كذلك كانت كل الغرامات المفروضة على مخالفى " اللوائح" تصل مباشرة إلى الخزانة الملكية (وفى هذا الشأن تجدر الإشارة إلى أن المقالات التى تناولت العقوبات المالية التى نشرتها ماغدالينا نوم دى ديو (Magdalena Nom de Déu) تعتبر شاهداً قيماً للاطلاع على المخالفات الأكثر شيوعاً آنذاك). إلا أنه يجب توضيح أن الحى اليهودى بالعاصمة إبان الحملة كان ملكية خاصة بالملكة بموجب مرسوم " مدنى " أصدره لها خوان الأول ؛ كما كان مفروضاً على جميع اليهود منذ عام ١٣١٧ الالتزام بالإقامة فى الأحياء اليهودية ، أو فى الأماكن التى كانت توجد بها أحياء يهودية[١٠].

سبق ورأينا أنه منذ تفعيل " الامتياز العام" فى فالنسيا عام ١٢٨٣ ، وكذلك مع صدور قانون فالنسيا أصبح محرماً على اليهود شغل منصب القاضى أو تحصيل الإيرادات الملكية أو ممارسة أية سلطة قضائية على المسيحيين. كما نصت هذه القوانين على أن كل عبد مدجن ينال حريته إذا تنصر ، وكان سادة العبيد يشترطون على كل عبد دفع فدية قيمتها ستة مرابيدى (maravedís) [*] إن كان يستطيع ،

(*) عملة نقدية.

وإن لم يتيسر له هذا فإن القاضى هو الذى يدفع عنه المبلغ ويبقيه عبداً لدى الملك حتى يصبح قادراً على رد هذا المبلغ(١١).

إحدى النقاط التى سببت العديد من المشاكل كانت إصدار قانون فى عام ١٢٩٧ يقضى بإجبار اليهود على حضور خطب الرهبان المبشرين(١٢) ، وهو القانون المأخوذ عن لائحة أصدرها خايمى الأول فى عام ١٢٤٣ فى ليريدا (Lérida) يعهد فيها بهذا العمل التبشيرى للأساقفة والرهبان الدومينيكان والفرانسيسكان ؛ وكانت تنشأ هذه المشكلات عادة عن كون هذه الخطب تُلقى غالبًا فى الأماكن المفتوحة أو فى كنائس معينة ، مما كان يجعل من هؤلاء المُجبرَين على حضورها فى أحيان كثيرة عرضة لسخرية المسيحيين المتواجدين فى أراضيهم ؛ إذ يعترف الواعظ فيسنتى فيرّير (San Vicente Ferrer) ذاته فيقول إن هروب أهالى فالنسيا " غير المؤمنين" وتغيبهم عن حضور هذه الخطب كان يعادل غرامة قيمتها ألف فلورين(*) لهذا طالما طلبت الأحياء اليهودية من السلطات أن تكون هذه الخطب فى بِيَعِهم حيث كانوا - بطبيعة الحال - يشعرون أنها أكثر أمنًا ، لكنهم لم ينالوا هذا المطلب إلا عام ١٤١٩ بفضل سماحة الملك ألفونسو التى كانت مضرب الأمثال.

كذلك يجب أن نضيف للفصل الذى يتناول علاقاتهم بديانة الأغلبية أنه منذ عام ١٣١٤ كان عليهم الانحناء تبجيلاً للقساوسة (١٣) إذا تصادف مرورهم فى الطريق العام .

أما عن الناحية الدينية ، فقد تم حظر التحول من إحدى ديانتى الأقليتين إلى الأخرى بناءً على قرار المجلس الكنسى فى تاراغونا (Tarragona) الذى صدق عليه خايمى الأول فى عام ١٢٣٥ ، ورغم عدم توافر الكثير من الأمثلة على هذا ، إلا أن رومانو تناول قضية اليهودية ماوليت (Maulet) من شاطبة التى حُكم عليها بالإعدام فى ١٢٨٤ لاعتناقها الدين الإسلامى ('Sefard', XXXVI, 1976, 333-337) .

وعلى صعيد العمل، فقد كان محظوراً عليهم - جنبًا إلى جنب مع المدجنين - العمل علنًا خلال أيام الأعياد المسيحية (١٤)، كذلك لم يكن مسموحًا لأى منهما بذبح

(*) عملة نقدية.

اللحوم فى مجازر المسيحيين[١٥] ، كما كانت هناك إجراءات خاصة أخرى تقصر عملهم على حرف معينة ، لكننا سنعاود تناول هذا الجانب فيما بعد.

مع وصولنا إلى هذا الموضع أود توضيح أنه إلى جانب القواعد التى أرساها مجتمع الأغلبية المسيطرة كان التشريع اليهودى العام يحكم الأحياء اليهودية من الداخل ؛ وكان الأسلوب المتبع عادة لإعطائه صلاحية مدنية - إلى جانب صلاحيته الدينية الأصلية - يتضمن الالتماس من الملك أن يقوم بعمل الإصدار اللازم له فى كل حالة ، وكان الملك غالبًا ما يصدره فى شكل امتيازات (تم تجميعها فيما بعد فى " اللوائح " وأيضًا فى "القوانين") كنا قد استعرضنا بعضًا منها ، ونتناول قسمًا آخر غاية فى الأهمية ، وهو السلطة التى خول بها خايمى الثانى[١٦] للأحياء اليهودية بالمملكة الحكم بالنفى دون محاكمة أو الطرد من الكنيسة (كانت الكلمات العبرية المستخدمة لهذين المفهومين هى " حيرِم" و "نيدوى" ، رغم أن الوثائق غالبًا ما تشير إليها إجمالاً بكلمة "alatma") على أى شخص يُدان بانتهاك اللوائح أو الـ " تاكانوت " (*) الداخلية . لكن - كما رأينا - بما أن أى يهودى كان خاضعًا للقضاء الملكى أو لممثله الأكثر قربًا ، فقد كان الممثل ، أو القاضى ، مسئولاً عن تنفيذ الحكم الذى تقضى به سلطات الحى اليهودى.

أحد الأمثلة على ذلك ما حدث مع بيدالون دى بورتا (Vidalón de Porta) البرشلونى الذى حكمت عليه سلطات الحى بالإعدام بعد إدانته بالوشاية ببعض اليهود ، وبأن يتم تنفيذ هذا الإعدام بأسلوب " ليِّن" (لا تهمنا التفاصيل لكن المهم - على أية حال - أن رومانو تناولها فى دراسته) ، ولم يكن قاضى برشلونة المسئول عن تنفيذ الإعدام على دراية كافية بهذا الأسلوب "اللين" للموت ، فكان عليه الرجوع لأكثر حاخامين شهرة لسؤالهما عن معيار تنفيذ هذا الحكم ؛ وبناءً على مشورتهما - التى يُحكى أن الملك بدرو تدخل فيها بنفسه - تم الاستقرار على إعدام المتهم بإراقة دمائه ، وقد نما إلى علمنا أنهم فى عام ١٢٨٠ جعلوه ينزف حتى الموت.

أحيانًا أخرى كان التوصل إلى اتفاق بشأن العقوبة أكثر صعوبة ، مثلما حدث مع اليهودى موسى بيدال (Mosé Vidal) من مقاطعة موربدره ، الذى كان دائمًا يقيم علاقات غير مشروعة

(*) التاكنوت هو اللوائح التى تنظم الحياة داخل الجماعة اليهودية ، وتذكر المؤلفة فى موضع آخر أن لوائح جماعة اليهود فى فالنسيا كانت تُكتب باللغة العبرية عادةً . (المراجع)

متجاهلاً التحذيرات الاستنكارية المتكررة من جانب سلطات الحى ، فتم اعتباره مذنباً يستحق عقوبة الإعدام. لكن يبدو أن القاضى المسئول قد تغاضى عن هذه القضية التى اعتبر أن عقوبة الإعدام بالنسبة لها مبالغ فيها، وهو ما اضطرسلطات الحى إلى استشارة الحاخام إسحق بارسيست بيرفيت (Ishaq bar Seset Perfet) الذى انتهى إلى أن المتهم يجب – على الأقل – جلده وحبسه فى السجن مقيداً بالسلاسل [١٧].

هناك حالة أخرى بالغة الغرابة لابد أنها كانت محل نزاع أيضًا ، وهى تلك التى يعرضها كتاب الأب برنز – الذى أشرت إليه فى مقدمة هذا الفصل – من صفحة ١٧٨ حتى صفحة ١٨٠ ، إذ يَرِد فيها أن الملك خايمى الأول سمح لامرأة حاكم شاطبة إسماعيل بن جنانة بأن " ترتدى ملابس من أى نسيج ما عدا قماش " برست " الأحمر ، لأن هذا يخالف اللوائح اليهودية التى تم إقرارها أو تلك التى على وشك الموافقة عليها " .

أعتقد أنه يمكن افتراض أن هذا الامتياز – رغم عدم الاحتفاظ بالوثائق التى ورد فيها – كان مخالفًا للفكر السائد فى الأحياء اليهودية ، والذى كان متشدداً جداً فى المسائل المتعلقة بالبذخ ، حيث ثبت أن مجلس الحى اليهودى فى شاطبة قد انتهى فى عام ١٢٨٣ إلى حظر ارتداء الملابس أو الزينة الفخمة على سكان هذا الحى.

أما الإشكالية التى كانت تظهر عندما يتوفى أحد اليهود دون أن يترك وصية بماله فقد كان هذا الموضوع مرتبطًا بموضوع أخر هو أن هذا اليهودى نفسه كان ضمن ممتلكات القصر الملكى ، وكانت الخلافات على الميراث غالبًا ما تنعقد حين يترك المتوفى وراءه أبناءً يهوداً ومتنصرين ، وبشكل خاص إذا لم يكن له أبناء ذكور. هنا يكون الملك هو الوريث الوحيد دون منازع مثلما حدث مع خافودا ألاتثار – الذى سبقت الإشارة إليه – إذ مات دون أن يترك وصية ، وكان له ابنتان فقط مما عاد بالربح على الخزانة الملكية التى تم إيداع مائة وخمسة وستين ألف فلورينا بها [١٨] .

وإذا عدنا من جديد إلى الوضع الخاص لتشريع القانون المحلى نجد أنه كان من المعتاد – بل من المتبع – الإشارة إلى حركة التجارة ، وعلى الأخص حركة الأموال ، على أنها أحد الأنشطة الأكثر شيوعًا بين اليهود ، نظرًا لحظر ممارسة المسيحيين للربا[١٩] – على الأقل نظريًا – منذ عام ١٢٤١ ؛ وكما تم الاتفاق فى محكمة برشلونة

العليا عام ١٢٨٨ فى عقود الربا التى تم تحديد مدة صلاحيتها لفترة لا تزيد عن ستة أعوام(٢٠) ، فقد نص(٢١) على تحديد الفائدة السنوية بمقدار عشرين بالمائة كحد أقصى (كان مسموحًا بزيادته إلى ثلاثة وثلاثين بالمائة فى قشتالة) . وكما قال نيومان ، فإن هذا التخصيص طالما كان الأجدر باهتمام المؤرخين على اختلافهم ، لأنه فى حد ذاته كان يحتم صياغة وثيقة (وهو ما لا يحدث بالنسبة للأعمال الأخرى ، مثل الصناعات اليدوية) يتم توظيفها - بطبيعة الحال - طبقًا للفكر الموالى للسامية أو المناهض لها الذى كان يتبناه كل منهم [انظر كلاً من بيرين (Pirenne)، سابورى (Sapori) ، لوب (Loeb) ، ثيبويا (Cipolla) ، جوتن (Goitein) ، سومبارت (Sombart) ، بولياكوف (Poliakov) ، صاموبلسون هيرز (Samuelson Heers) ، إلخ] . واهتم الأب برنز أيضًا بإضفاء صبغة على هذا التقديم النمطى لليهودى الفالنسى على أنه المتحكم الأكبر فى أموال المملكة من خلال ممارسته للربا وبعض الوظائف الأخرى، إذ أضاف أن " هذا المفهوم تحول إلى عقيدة لا يحتاج من كثرة تكراره لإثبات " . كما ذهب آخرون إلى تبسيطات من هذا النوع - مع اختلاف صبغتها - مثلما حدث مع باير حين اعتبر أن اليهود الإسبان مقسمون إلى مجموعتين : الفقراء أو العاديين أو السواد الأعظم الذى كان يحتفظ بكل الفضائل ، بينما لم تكن الطبقة الحاكمة أو الغنية - التى كان أفرادها أشبه بأشرار الأفلام السينمائية - أكثر من شرذمة مليئة بالرذائل ولا تمت بأية صلة لروح اليهودية ، وانتهى أيضًا إلى اتهامهم بالإلحاد . بمعنى آخر اتهمهم باتباع تعاليم ابن رشد وأبقراط (Epicuro) التى استنكرها حاخامات عصرهم.

فيما يتعلق بإقراض المال إذن يجب إضافة أن المسيحيين والمسلمين قد عملوا أيضًا فى هذا المجال ، وخير دليل على ذلك تكرار تحذيرات الكنيسة المقدسة لهم . أما فى مجال استثمار الأموال فلم يخرج اليهود عن الأنظمة الاقتصادية المستقرة فى المملكة ، اللهم إلا ما حدث استثناءً مثل حالة حافودا ألاتثار الذى سبقت الإشارة إليه والبعض الآخر ، وهم على أية حال قلائل.

إذا تركنا المجال الاقتصادى نجد أنه لم تنجح أية شخصية فالنسية فى الوصول إلى مكانة بارزة فى الحقل الثقافى ، فإذا استرشدنا بالأبحاث التى نشرها خاومى

ريبـرا يمكننا الإشـارة إلى يعـقـوب إليـاهـو مـؤلف واحـد من أوائل المقـالات الجـدليـة المنـاهضـة للمسـيحـية (القـرن الثـالث عشـر) الذى وجـهـه على شـكل خـطـاب إلى أحـد المرتـدين الذى يـؤكـد أنـه الراهب الدومـينيكانى بـاو كريسـتيا (Pau Cristia) ؛ أما الحـاخـام الفـالنسى عمرام بن ناتان إفراتى (Amram ben Natan Efrati) فلم يتبق من أعمـاله سوى النذر القليل من الفتاوى (responsa) بشـأن قضـايا تتعلق بالقانون التلمودى (القرن الرابع عشر). كذلك تحظى بأهمية كبيرة الأعمال التى يبلغ عددها ٥٥٣ فتوى لإسحق بـارسيسيت بيرفيت الذى كان حاخـام الحى اليهودى الفـالنسى - رغم أنه برشلونى - خـلال حروب عام ١٣٩١ ، وكان حين انتقل إلى هناك فى عام ١٣٨٥ مصـدر السلطة الحـاخـاميـة الرئيسى فى عصـره (وقـد درس هيرشـمـان Hershman أهمية هذه الفـتـاوى بالنسبة للمعارف التـاريخية والدينية اليـهودية) ؛ ثم نجد كُتّابًا آخـرين أقل أهمـيـة مـثل يوسف القـسطل (Yocef Alcastell) عـالم الكهـانة اليـهـودى الشاطبى الذى طلبت منه إيطاليا عام ١٤٨٢ إصدار بعض الفتاوى بشأن مسائل تتعلق بالكهانة اليهودية ؛ وهؤلاء الذين كتبوا مؤلفاتهم فى المنفى بعد عام ١٤٩٢ مثل إسحق بارحـاييم بن أبراهام ، وهو كـاتب سـاخـر من شـاطبـة (Xativa) حُفظت له مـخطوطة سيرته الذاتية ومحاكاة تهكمية لعقد زواج ، بالإضـافة إلى بضـعة أشعـار ؛ وإسحق بن مـوسى هـاسفـاردى (Ishaq ben Mosé ha-Sefardí) الأوريولانى الذى ألف كتـابين عن الرياضيات الأساسية.

أما عن الترجمات من العربية فتـجدر الإشـارة إلى ترجمتين لرسـالتين فلسـفيتين إحداهـما لابن ميـمـون (Maimónides) والأخـرى لأحد كتب الغزالى لإسـحق بن ناتان (Ishaq ben Natan) الشاطبى الذى عاش فى مايوركا فى ١٣٤٧ ؛ كذلك تجدر الإشارة إلى يهـوشُـوَع الشـاطبـى (Yehosu'a Satabí) الذى يشـيـر اسـمـه إلى أنـه أيضـًا من شـاطبة ، وقـام بترجمة كتاب ابن ميمون عن داء الربو ، كمـا استهله بقصـيدة شعرية قصيرة.

كان من المعتـاد أيضًا التـأكيد على الدور الحـاسم الذى لعبه اليـهود (والمسلمون أيضًا) فى مجال الطب والجراحة فى العصور الوسطى بإسبانيا ، فعملهم كأطباء للملك

أو العائلة الملكية غنى عن التعريف (وهو ما يتضح من الدراسات العامة لأمادور دى لوس ريوس ، ونيومان ؛ أو من الدراسات المتخصصة القيمة كتلك التى قام بها روبيو لوش – وملحقها لروبيو بالاغير (Rubio Balaguer) – ، وميريت سانس (Miret Sans) وكاردونير بلاناس (Cardoner Planas) ، والأعمال التى قام بها مؤخراً غارثيا بابيستير) . وعلى الرغم من عدم الكشف عن أى طبيب يهودى أو مسلم من فالنسيا قد احتل مكانة علمية حقيقية ، إلا إنه لا يمكن إنكار اشتغالهم بهذا الفرع من العلوم رغم العديد من القوانين الصادرة للحد منه ، ويكفينا فى هذا الصدد الإشارة إلى حظر الكنيسة على المسيحيين اللجوء إلى أطباء يهود – وهو الحظر الذى تكرر (رغم عدم الانصياع له) عام ١٢٦٣ – ؛ وكذلك إضافة أن مثل هذه الإجراءات قد اتخذت مع الأطباء والطبيبات المدجنين لكن لم يكن يلتفت إليها أيضًا (خاصة فى حالات الأمراض الخطيرة) حتى من جانب السلطات المدنية ؛ أو الرغبة الصريحة فى منع اشتغالهم بمهنة الطب بمطالبتهم بدءًا من عام ١٣٦٣ بأن يمر كل منْ يتطلع منهم إلى ممارسة الطب باختبار يجريه له طبيب على دينه بالإضافة إلى أحد الأطباء المسيحيين ، وبالفعل تم السير على هذا النهج فى مجلس نواب مونتسو (Montsó) الذى تولى إعداد قوانين الحظر الخاصة فى ثيربيرا (Cervera) لعام ١٣٥٩ . ويدوّن غارثيا بابيستير (García Ballester) فى كتابه (التاريخ الاجتماعى ... ، ص ٤٨) أنه لم يعثر فى الوثائق المحلية للقرنين : الرابع عشر والخامس عشر على أى دليل يؤكد تواجد المسلمين فى لجان الاختبارات الطبية ، لكنه وجد شواهد تدل على تواجد اليهود فى مثل هذه اللجان.

أما بالنسبة لاشتغال اليهود بالصناعات اليدوية ، فبالرغم من أننا سنعاود الحديث عنه عند تناول الطوائف المهنية ، إلا أننى أريد فقط أن أشير الآن باختصار إلى سلسلة الإجراءات التى اتُخذت – ولو بصفة مؤقتة – لمنعهم من ممارسة غالبية المهن وتقييد أنشطتهم الخاصة والعامة بشكل عام، على أربعة وعشرين بنداً تضمنهم الأمر العالى الذى أصدرته الملكة كاتالينا (Catalina) عام ١٤١٢ فى بايادوليد (Valladolid) (وهى البنود التى أصبحت شهيرة منذ نَشَرَها أمادور دى لوس ريوس ، ٥٢٤ – ٥٢٧) ، كما عمل بها فرنانـدو دى أنتيكيرا (Fernando de Antequera)

فى عام ١٤١٤ ؛ تم فى العام التالى إضافة قوانين البراءة البابوية التى سنها بينيديكتو الثالث عشر (Benedicto XIII) (والتى قدمها أيضًا أمادور دى لوس ريوس ، ٥٣٩ - ٥٤١) ؛ واستمر العمل بهذين الأمرين العاليين حتى تم إبطالهما على يد ألفونسو العظيم (Alfonso el Magnánimo) فى مارس ١٤١٩ ، الذى يبدو أنه بالفعل عمل بشكل ملحوظ على تحسين الأحوال الاجتماعية لليهود فى مملكة فالنسيا خلال فترة حكمه الطويلة نسبيًا ؛ وذلك ما أظهرته دراسة بيليس (Piles) التى تناولت اليهود ككل فى جميع أنحاء المملكة ، أو دراسة ماريا روسا خيمينيث (María Rosa Jiménez) التى تناولت الحى اليهودى فى موربدره بالتحديد. لكن ذلك لم يكن سوى إيجاز مبسط للانتقال إلى مأزق الاختيار بين التنصر أو النفى أثناء العصر الجديد الذى دشنه الملوك الكاثوليك.

ظهور إشكالية التنصر

فى حالتنا هذه فإن المتنصر هو اليهودى الذى تم تعميده بإرادته أو مجبرًا ، ويُطلق عليه أيضًا لقب "مسيحى جديد" ؛ وإذا كانت قد حدثت تحولات بالفعل لليهود على نطاق فردى أو محدود ، فإن هذا لم يحدث سوى بدءًا منذ عام ١٣٩١ حينما ظهرت جماعة جديدة فى مملكة فالنسيا لم تكن إشكالية ظهورها قد أصبحت محل دراسة شاملة بعد.

لا أعتقد أن هناك حاجة للتذكير بأن التاريخ الذى ذكرته من قبل كبداية لعمليات التعميد الجماعى يتزامن مع امتداد الحملات المناهضة لليهودية تقريبًا فى كل الممالك المسيحية بشبه الجزيرة الإيبيرية ، حيث إن العديد من الدراسات التى تدور حول هذه الحملات قد خرجت إلى النور بالفعل وعُرفت منذ القرن الماضى ، إذ تمثلت فى أعمال كل من : أمادور دى لوس ريوس وشابرى (Chabret)، ولوب ، وشاباس، ودانبيلا (Danvila) . لم تسلم جميع الأحياء اليهودية الفالنسية - باستثناء موربدره كحالة فريدة من نوعها - من تلك الحملات ، ففى خطاب بتاريخ العشرين من شهر يوليو يخبر الأمير مارتين - الحاكم والنائب المحلى فى فالنسيا - زوجته بأنه :

" ... قد قامت حملة مشابهة فى شاطبة حيث سرقوا أيضًا الحى اليهودى ، وتم تنصير جميع اليهود ؛ وقد أخرج من بيلاريال مائتا رجل متجهين صوب بوريانا (Borriana) واقتحموها بالقوة ، إلا أننا نعتقد أن أهل المدينة هم الذين دعوهم إلى ذلك . سرقوا الحى اليهودى وتم تنصير اليهود ... فى الثيرا تم تنصير اليهود دون إلحاق أضرار بهم ، كما تم تنصيرهم فى ييريا (Llíria) وفى أماكن أخرى كثيرة " [٢٢].

ولم تسترد هاتان المدينتان قواهما بعد أن حلّت بهما تلك الكوارث.

لقد كتبت أقلام كثيرة عن بواعث القيام بمثل هذه الأعمال ، فيراها باير ظاهرة ذات طابع دينى محض أو " حربًا مقدسة "؛ ويعتبرها الأستاذ ميياس (Millás) أنها - غالبًا - ذات طبيعة اجتماعية دون استبعاد العامل الروحى ؛ أما وولف (Wolff) فقد ذكر فى هذا الصدد وجود العنصر شبه الدينى الذى ظهر فى فالنسيا والذى حملته بين طياتها دوافع هذه الأحداث ، وكذلك تقبل الشائعات التى غلفت هذه الحملات بغطاء يضفى عليها صبغة المعجزات بمنتهى السهولة . أعتقد أن كل هذا يقدم أدلة وبراهين لها قيمتها فيما نحن بصدد دراسته. وعلى الرغم من أن هذه الأفعال كانت موضع استنكار إلا أنها أيضًا اعتُبرت قدرًا إلهيًا نظرًا لأنها أدت إلى تنصر عدد كبير إلى هذا الحد الذى نتعرف عليه من الوثائق والأعمال التى تناولته : فبعد مرور ثلاثة أيام على الحملة التى شُنت على مدينة فالنسيا كتب الأمير مارتين إلى الملكة قائلاً :

" سيدتى، لقد تنصر كل اليهود تقريبًا ، وعمليات التعميد آخذة فى الازدياد يومًا بعد يوم ، وأعتقد أن منْ لم يتعمدوا بعد لايزيد عددهم عن مائتى شخص على الأكثر [٢٣] ".

رغم هذا فإن التنوع الاجتماعى للقائمين بهذه الحملات (التى كان لها بالغ الأثر فى عمل السلطات فيما بعد) يقلل من شأن الدوافع الاقتصادية البحتة وراء كل ما حدث، على أننا لا يجب أن ننسى أن المحاولة الفاشلة للقيام بهجوم مماثل فى اليوم التالى على الحى الإسلامى - موطن الأقلية الأخرى ، المسلمين - تضيف تعزيزًا للدوافع الاجتماعية الكامنة وراء القيام بهذه الأعمال. فى هذا الإطار تكفى الإشارة إلى التفسيرات التى قدمها مؤخرًا بالديون باروكى (Valdeón Baruque) فيما يتعلق

بالمملكة القشتالية ، إذ يرى فيها أن معاداة اليهودية كانت صراعًا اجتماعيًا متخفيًا فى هيئة مواجهة دينية.

أما بالنسبة لموقف الملك من الحملة وعقاب المذنبين فيها ، فمن الوهلة الأولى تتضح الرغبة فى التقليل من حدة الأعمال التى قاموا بها حين تتقرر العقوبات التى ستُفرض عليهم : فامتياز العفو الأول الذى منحه القصر الملكى فى الثامن من نوفمبر للعام التالى ينص على " العفو عن الشعب البسيط وعن المدينة المذكورة بشكل عام ، حيث إن منْ قام بالحملة أشخاص أخلاقهم سيئة " (٢٤) . لكن فى الوقت ذاته ، نتيجة لهذا العفو العام بدأت سلسلة طويلة من التنازلات المتبادلة بشأن القضية المطروحة بين حق الانتفاع بالحى اليهودى الفالنسى الذى كانت تتمتع به الملكة ، إذ يقول شاباس (قبل إعادة نشر نص الامتياز الثانى الذى أصدره خوان الأول فى الثالث عشر من نوفمبر لعام ١٣٩٤) إن الملكة وافقت على العفو الملكى الأول حتى احتاجت من جديد للأموال ، وهو ليس بالأمر الغريب ولم يتجنب بيثنتى فيرير إدانته فى خطبة حفظها لنا شاباس ذاته يَرِد فيها : " يجب على الحكام أن يجعلوا الكفار فى أراضيهم يتحولون عن دينهم ... وهو ما يعنى أنهم يجب أن يجعلوا المسلمين واليهود يتنصرون ... لكن أحداً قد يقول: إذن لن يحصلوا على الأرباح التى يحصلون عليها الآن ! ... انظروا كم من المسلمين واليهود سيذهبون للجحيم جراء هذا البخل ؟! " كما كانت هناك تنازلات متبادلة أيضًا فى مسألة الأملاك التى تمت مصادرتها من المتنصرين خلال الحملات من ناحية أخرى.

وحتى بعد أن مات الملك خوان استمر اليهود المتنصرون فى الدفاع بضراوة (٢٥) عن حقهم فى التمتع بامتياز كان قد منحهم إياه الملك خايمى الفاتح فى عام ١٢٧٢ (٢٦) ، كما أقره فيما بعد بقانون محلى عام ١٣٧٤، حيث يقضى هذا الامتياز بعدم جواز مصادرة أملاك المتنصرين بعد تعميدهم (٢٧) .

وكان على الملك مارتين - الذى انتهى إلى اعتبار المدينة كلها مسئولة عما حدث - العودة إلى التصميم على إسقاط جميع العقوبات حيث أعلن :

" قررنا نحن ، بمقتضى هذا المرسوم ، العفو عن أية مدينة أو جماعة أو شخص فى مملكة فالنسيا ، وإسقاط كافة العقوبات المدنية والجنائية والصفح عن كل من ارتكب أية جريمة حتى يومنا هذا ... " (٢٨) ، وهو المرسوم الذى صدُق عليه فى عام ١٤٠٨ . كما منع إقامة يهود جدد فى الحى اليهودى الفالنسى ، وحتم على منْ يتصادف مروره منهم عليها أن ينزل فى أبرشيات القديس توماس أو القديس أندريس أو القديس استيبان أو فى منازل المتنصرين (بإذن سابق من القاضى ولفترة لا تزيد عن عشرة أيام) (٢٩) .

فى نفس الوقت – فى الثانى عشر من إبريل لعام ١٤١٣ – قام مجلس مدينة فالنسيا – بناءً على طلب " بثنتى فيرير الأب الموقر الذى يبشر بالحقيقة بمجرد أن يلتمس منه ذلك أشخاص من هذه المدينة " بإصدار قرار ينص على أن " يختلط المسيحيون الجُدد فى المدينة المذكورة بالمسيحيين الأصليين والقُدامى "حتى يصبحوا "بمشيئة الله على دراية بالعقيدة المسيحية (٣٠) " .

وهو ما ترتب عليه – بطبيعة الحال – أن يقوم كل " مسيحى جديد كان يستأجر منزلاً داخل حدود الحى اليهودى بإخلاء هذا المنزل فى غضون ما لايزيد عن خمسين يومًا والخروج من حدود هذا الحى اليهودى المشار إليه ، واستئجار منزل فى أى ناحية من المدينة خارج هذه الحدود – وهو ما يحدث عادة حين تقوم ثورة على هذا الحى – ومنْ يخالف ذلك يُعاقب بدفع غرامة عشرين مارابيدى (*) ... (٣١) " .

وألا يقدم أحد على بيع أو تأجير أى منزل فى الحى اليهودى القديم لأى مسيحى جديد أو لأى من أفراد عائلتة أو أبنائه أو أحفاده.

كانت هذه الأوامر بمثابة بداية لإشكالية جديدة تتعلق بأسعار الإيجارات الجديدة التى اضطر المجلس أيضًا للتدخل فيها ، حيث أصدر أمرًا يقضى بما يلى :

" إذا كانت المنازل المشار إليها قد تم الاتفاق على تأجيرها لمدة تتجاوز فترة الخمسين يومًا التى سبق الإشارة إليها، فإن هؤلاء المستأجرين لن يدفعوا ولا يمكن

(*) عملة نقدية.

مطالبتهم بدفع إيجار عن الفترة التى سبق الاتفاق عليها ، وإنما يقومون بدفع الإيجار عن المدة التى أقاموا فيها بهذا المنزل فقط "

وفيما يتعلق بطفرة الأسعار التى خيمت - بطبيعة الحال - على أسواق العقارات بالمدينة ، فقد قضى المجلس باختيار اثنين

" من ذوى السمعة الطيبة ، أو - بمعنى أصح - ممنْ يستطيعون الفصل فى النزاعات التى تنشأ حول قيمة الإيجار ... " [٣٢] .

وقد صدر أمر فى كل أنحاء المملكة - هذه المرة دون استثناءات ، حتى موربدره التى تناولها شابريت بالدراسة - يقضى بوجوب وضع علامة على الملابس (على الجبهة بالنسبة للنساء ، وعلى الصدر بالنسبة للرجال):

" يضع اليهود على ملابسهم دائرة من القماش نصفها أحمر ونصفها الثانى أصفر على صدورهم ، على أن يكون طول نصف قطرها شبراً ... " [٣٣]

ويؤكد هذا الأمر (وإن كان أشد قسوة لأنه أجبر على أن تكون الدائرة أكبر حجمًا) على أحد البنود التى تضمنها الامتياز العام الذى أصدره بدرو العظيم (Pedro el Grande) ، وقانون فالنسيا المحلى [٢٤] الذى تناولته، والذى حمل بين طياته الكثير من المشكلات، حيث كان اليهود كثيراً ما يتهربون منه باعتباره إجراءً مهينًا - وقد كان كذلك بالفعل - (ترجع جذور هذا الاتجاه إلى القانون الكنسى القديم الذى لم يكن غائبًا عن الساحة والذى صدر فى هذا الشأن) متعللين فى ذلك بأن هذه العلامة كانت مصدر إزعاج بالنسبة لهم. ومما يوضح إلى أى مدى كان المجتمع المسيحى أيضًا يؤيد الالتزام بالسير وفقًا لهذا الإجراء أن دافى شوشى (Daví Xuxí) أحد التجار من فاس (Fez) - ذهب إلى المملكة للاتجار هناك فأُجبر على المثول أمام القاضى العام لأن دوق غاناديا (Ganadía) صادر منه خمسة عشر فلورينًا عام ١٤٠٩ استنادًا إلى أنه لم يكن يضع " الدائرة التى أمر جلالة الملك بوضعها على الصدر بموجب القوانين المحلية الجديدة " [٢٥] وهو ما يعتبر مثالاً فقط من بين أمثلة كثيرة .

ظهرت ثانى أكبر موجة للتنصير فى مملكة أراغون إثر انعقاد مناظرة تورتوسا (Tortosa) (١٤١٣ - ١٤١٤) تحت رعاية البابا لونا ، والتى كان المتنصر خيرونيمو دى سانتافى صاحب أقوى صوت فيها ، والتى انعقدت أخر دوراتها فى قرية سان ماتيو (Santa Mateu) . يقول الأستاذ رومانو مراراً وتكراراً - منذ القرن السادس عشر الذى تناول فيه ثوريتا (Zurita) الحديث عن نفس الموضوع - كان لزاماً علينا أن نطلق عليها " شبه مناظرات " لأن ما بها من مناظرات كان قليلاً جداً ، بمعنى أوضح أن المصادر التى بقيتْ بين أيدينا (مثل أعمال الأب پاثيوس لوبيث (Pacios López) ، و .M.S.C ، وباير) تشير إلى أنها لم تكن مناقشة لإثبات صحة ديانة أو أخرى بين المسيحيين واليهود، وإنما كانت بالطبع لتعليم هؤلاء اليهود تعاليم المسيحية وماهيتها (على يد الحاخامات المختارين لهذا الغرض) بهدف إثنائهم عن ضلالهم. هل أنبئكم بالمزيد ؟ لم ينمُ إلى علمى أن أية مناظرة دينية انعقدت دون أن يكون الطرف الداعى إليها غير واثق من النصر فيها ، لكن هذا ما كان يحدث فى المناظرات بين المسلمين والمسيحيين ، وبين المسلمين واليهود فى العصر الإسلامى وتلك التى جرت فى الأراضى التى يسيطر عليها الزاهدون (Cátaros) والتى دائمًا ما كان النصر فيها حليف الجانب اليهودى ، كما حققت الأطراف المسيحية - اليهودية الكثير من الانتصارات الحاسمة فى باريس عام ١٢٤٠ ، وفى برشلونة عام ١٢٦٣، ولايمكن اعتبار كل هذا مجرد صدفة.

ما حدث - طبقًا لما أمدتنا به الوثائق - هو أن عدداً كبيراً من اليهود قد تنصر، ولو أننى أعتقد أن ذلك لم يكن له بالتأكيد سوى تأثير ضعيف جداً على الأحياء اليهودية الفالنسية التى كانت قليلة آنذاك، خاصة الأحياء اليهودية الواقعة فى العاصمة .

لكن إذا تركنا جانبًا عرض أو دراسة الأحداث، فكما سنرى فيما بعد . لم يكن المتنصر أفضل حالاً بعد هذا " الوضع" الذى آل إليه بالتنصر ، فكان ظهور الجماعات الدينية التى شكلها المتنصرون منذ عام ١٣٩١، والإشارة الصريحة إلى أعضائها بحالتهم هذه (كمتنصرين) فى اللوائح ذات الصلة بهم تبرهن برهانًا واضحًا على أنهم - بعد تعميدهم - كوَّنوا طائفة مثلت عنصراً مختلفًا جداً ومميزاً داخل المجتمع الفالنسى الجديد الذى تشكل مع ظهور طبقة المتنصرين على نطاق واسع.

التعايش وردود الأفعال الشعبية

تناولنا بالتحليل حتى هذا الجزء وضع اليهود والمتنصرين منهم فى ضوء القانون الذى تم إقراره لهم ، لكن فضلاً عن طريقة معاملة السلطات للطائفة اليهودية ومنْ تم تعميدهم منها ، كيف كان شكل التعامل معهم أثناء الحياة اليومية ؟ تبدو لى معبرة جداً تلك الجملة التى تتضمنها الوثائق الفالنسية : " ومنْ ينصح بهذا فإن نصحه ليس بالحسن ولا بالأمين ؛ ليس إلا نصحاً بإقامة حي يهودى لكل مجموعة منهم ... ونحن لن ننظر بعين الاعتبار لمثل هذا الطلب ، إذ إن الموت أهون علينا من التشبه باليهود"[٣٦]. إذا كان هذا هو رد أعضاء هيئة التحكيم الفالنسية على رغبة الملك فى فرض ضريبة جديدة على رسوم المرور من سردينيا (Cerdeña) وصقلية (Sicilia) ، فماذا كان رأى الشعب ؟

من جانبى لم أكن أود إلقاء الضوء على هذه الجملة، خوفًا من إضعاف القوة التعبيرية الرائعة لها ؛ ومن جانب آخر، فكما ذكرت من قبل كان الشعب – بما فيه المدجنون– ينظر إليهم من منظور وثيق الصلة بعملهم مع السلطة الحاكمة كموظفين تابعين للديوان الملكى . فى هذا السياق تكتسب أهمية خاصة جداً تحليلات كل من شندمان وورومانو التى ترجع معاداة اليهود إلى كونهم عملاء يدينون بالولاء للملك الذى كان تأثيرهم عليه آخذًا فى الازدياد، وليس لكونهم يهود ؛ هذا على الرغم من سيرهما فى طريقين مختلفين تمامًا للوصول إلى هذه النتيجة.

لا ننسى كذلك أن اليهودى كمجرد مهاجر، وبوضعه كمتنصر ، كان قد تحول تلقائيًا إلى منافس لا يُستهان به فى حقل العمل ؛ فتحتوى الوثائق على شكوى قدمها الخياطون المسيحيون إلى مجلس مدينة فالنسيا ويتضح فيها أن الخياطين اليهود كانوا يبيعون مصنوعاتهم بأسعار أقل من الأسعار التى يبيع بها نظراؤهم المسيحيون[٣٧] .

كذلك لم يكن المتنصر أفضل حالاً ، إذ بينما كان يسقط فى نظر الكثيرين ممنْ كانوا إخوانه فى الدين القديم عند تعميده ، فإنه أيضًا لم يحظ بتقدير المسيحيين. كان يُنظر إلى التعميد باعتباره أهون الشرور ، علاوة على أنه كان إجباريًا. وتشير الوثائق

المعاصرة إلى وضعهم كمسيحيين جدد، أو يهود متنصرين ، أو متنصرين مستجدين ، أو معتنقي الديانة الجدد، حيث يتضح بالتالي الفرق بين المسيحي القديم والمسيحي الجديد. في نفس هذا الإطار يكتسب مغزى خاصاً جداً الامتياز الذي أصدره خايمي الثاني في عام ١٢٩٧ (٣٨) بمنع تسميتهم " بالمتحولين" أو بأي لفظ مشابه ، أو العبارة التي قال فيها سان فيثينتي فيرير بعد مرور أكثر من قرن " إن الاستهزاء بهم وتسميتهم خيالات الظل خطيئة كبرى" .

ولنذكر كيف كانت الكنيسة تصر على التفرقة بين المعمدين وغيرهم ، وهو ما يمثل دليلاً واضحاً على ضرورة تكرار التأكيد على الفارق الذي أوجده التنصر بين البعض والبعض الآخر، ولنقارن مثلاً النصيحة التي قدمها القديس فيثنتي فيرير بشأن اليهود والمسلمين قائلاً :

" لأننا لا نواجه أعداءً أسوأ منهم ... إذا أرسلوا إليكم خبزاً فارموه للكلاب (٣٩) "، أقول : لنقارن الجملة السابقة بهذا النص الذي عثر عليه شاباس، ويوجه فيه أحد الوعاظ اللوم إلى المسيحيين الذين يستخفون بالمتنصرين " لأنهم كانوا يهوداً ، فلا يليق بكم هذا لأن المسيح ومريم العذراء كانا يهوديين قبل أن يصبحا مسيحيين (٤٠)" .

الهوامش

(١) نشرت حديثًا كلمة الأب برنز فى مجموعة " خايمى الأول والفالنسيون فى القرن الثالث عشر " فالنسيا ، ١٩٨١ ، ١٤٩ - ٢٣٦ (Jaume I i els valencians del segle XIII).

(٢) Furs, I, 218 ، وتكرر ذكر هذا الحظر فيما بعد ذلك بقليل فى "Recognoverunt Proceres de Barcelona" .

(٣) Romano: Los funcionarios Judíos de Pedro el Grande de Aragón, BRABLB', XXXIII (1969-1970), 11.

(٤) Romano : Funcionarios Judíos; 11-12

(٥) Furs, I. 209 y III, 97

(٦) Fori Valentiae, I, en Extravagantis, fols. LIX-LX. También en Aureum Opus, priv. XIV,fol.V.

(٧) Aureum Opus, priv. XXXVII, fol. XLIX

(٨) Fori Valentiae,fuero IX, rub.de adulteris, fol. CLXXXIX

(٩) Fori Valentiae, fuero III, rub. que luchu, fol. XXXIV.

(١٠) Aureum Opus, priv. LXXXVII, fol. LX

(١١) Fori Valentiae, fuero XVII, rub. de servus fugit, fol. CXLIII.

(١٢) Aureum Opus, priv. VI, fol. XL.

(١٣) Aureum Opus, priv., LXXII, fol. LVI v.º

(١٤) Fori Valentiae, fuero IV,fol. XXXIV

(١٥) Fori Valentiae, fuero VI,rub.de offici de Mustacaf, fol. CCXXXIX, y Aureum Opus, priv.XIX, fol. XXXII (año 1283).

(١٦) Aureum Opus, priv. XXX, fols. XLVII, r.º y v.º

(١٧) Se'elot u-tesubot bar Seset, Jerusalén,1981 (en hebreo), p. 194

(١٨) أدين بمعرفة هذه المعلومة للأستاذ رومانو الذى أورد البيانات الوثائقية فى تقرير قدمه فى " مؤتمر عن اليهود والمتنصرين فى أواخر العصور الوسطى وعصر النهضة فى إسبانيا " المنعقد فى تورونتو ٣٠ أبريل - ١ مايو ١٩٧٩).

(١٩) Aureum Opus, priv. XIII, fol. IV v.º

(٢٠) Fori Valentiae, fuero I, rub.de usuris, fol. CIII

(٢١) Fori Valential, fuero IV, rub. de usuris, fol. CIII

(٢٢) Riera Sans: Los tumultos contra las juderías de la corona de Aragón en 1391, "Cuadernos de Historia", C. S. I. C., VIII (1977), 223-224.

(٢٣) Riera Sans, J.: Nonsi cognoms dels conversos jueus als paisos de la corona de Aragó fins a l'any 1412.

وهو العمل الذى لم ينشر وحاز على جائزة Nicolau d'Olwer عام ١٩٧٦ ، وهو يقدر عدد الذين تم تعميدهم فى العاصمة فقط بحوالى ألفين وخمسمائة أو ثلاثة آلاف يهودى .

(٢٤) Les judios valencianos robo de la judería el 9 de julio del 1391. [El Archivo] , V (1891), 200.

(٢٥) AMV, Manual de Consells, A 22, fols. 23 v.º - 24 r.º (documento de 23 de agosto de 1400).

(٢٦) Aureum Opus, priv. XV, fol. VI v.º

(٢٧) باستثناء نصيب الأبناء غير المتنصرين من إرثهم من أب متنصر . Fori Valentiae, I, fol. XXXIV, Fuero II.

(٢٨) Fori Valentiae ... , in Extravagantis, fol. VI, ley X, La confirmación, id., id., fol. VI, ley XI.

(٢٩) Fori Valentiae ... , vol. I, in Extravagantis, fol. XIII v.º

(٣٠) AMV, Manual de Consells, 25 A, fols.179-180 v.º

(٣١) AMV, Manual de Consells, 25 A, fols. 197

(٣٢) AMV, Manual de Consells, 25 A. y el Libre de Memories, I, 419-420

(٣٣) Fori Valentiae ..., vol. I, lib. IX, rub. 29, fuero 32, fol. CCXLVI

(٣٤) Fori Valentiae ..., vol. I, lib. IX, rub. 29, fuero 31, fol. CCXLVI

(٣٥) (Hinojosa Montalvo) J. : Actividades comerciales de los judíos en Valencia (1391-1492), (Saitabi), XXIX (1979), 30-31 ، حيث يذكر أن أعضاء هيئة التحكيم فى فالنسيا

طلبوا من الملك مارتين أن يكتب إلى ملك تلمسان (Tremecén) كى يجبر اليهود فى مملكته على وضع علامة تميزهم عن غيرهم ، إثر علمهم أنهم يرتدون ملابس عادية ليس بها أية علامة مميزة.

(٣٦) السادس والعشرين من أكتوبر ١٣٧٨ . AMV,Lletres Missives, g.3 4, 108 V.º ما كتب بين العلامتين للكاتبة ، والاقتباس يرجع الفضل فيه لـ أ. روبيو.

(٣٧) AMV, Manual de Consells, A18,fol.119 V.º ، الأول من فبراير لعام ١٣٨٦

(٣٨) Aureum Opus, priv. VI, fol. LX

(٣٩) Sermons, III, 14

(٤٠) Sermons, III, 70

الفصل الثانى

المدجنون والموريسكيون

فى مجمـوع الصفحـات التى خُصصت لدراسة السكان المسلمين الذين بقوا فى أراضى إقليم فالنسيا الحالى بعد أن أصبح جزءًا من مملكة أراغون هناك دائمًا عامل مشترك يتمثل فى الإشارة إلى احتوائها على الكثير من الثغرات ، مما يحول دون صياغة تاريخ متكامل عنهم ؛ وهو بالفعل شىء أكيد. منذ عام ١٨٦٦ ، وهو العام الذى نشر فيه فرنانديث إى غونثالث (Fernández y González) دراسته عن المدجنين فى شبه الجزيرة الإيبيرية ، مرَّ أكثر من قرن حتى نُشرت كتب برنز أو بوزويل (Boswell) ؛ أما باقى الأعمال المتعددة والقيمة والموثقة فى أحيان كثيرة فليست إلا دراسات متخصصة ؛ فلا نجد رؤية متكاملة خرجت فى شكل كتاب جيد، اللهم إلا إذا كان كتابًا تعليميًا مبسطًا.

على الرغم من هذا فإن العمل المستفيض الذى قام به الأب برنز اقتصر - للأسف - على القرن الثالث عشر الفالنسى ، فى حين استعان بوزويل بشكل خاص بوثائق الفترة من عام ١٣٥٥ وحتى عام ١٣٦٦ التى تؤرخ لمملكة أراغون ككل ؛ وهكذا نجد أنفسنا أمام نفس نقطة الضعف التى أشرت إليها عند البداية. لا يمكننى القول إننى لا أتطلع إلى تفادى هذا الخلل بها ، فسأحاول - على أية حال - إعداد تقييم للكثير مما تم نشره عن المدجنين الفالنسيين ، لكننى - بطبيعة الحال - سأركز على النقاط الأكثر أهمية بالنسبة لى كى أستطيع أن أوفى الموضوع الرئيسى لهذا العمل حقه.

المدجنون الفالنسيون

فى حالتنا هذه ، المدجن هو المسلم الذى بقى فى الأراضى الفالنسية بعد أن غزاها خايمى الأول، وعلى الرغم من أن وثائق هذه الفترة لم تطلق عليهم أبدًا هذا الاسم ، وإنما كانت تشير إليهم بشكل عام بألفاظ " مورو" (moro) أو " ساراثينو " (Sarraceno) ، إلا أن اسم " المدجن" (mudéjar) يستعمل - ضمن أسباب أخرى - لتمييزه عن اسم " الموريسكي " الأكثر شهرة والذى يُساء استعماله ، وهو يعكس - كما سنرى - وضعًا مختلفًا . الخاصية الرئيسة التى تسمح بتمييز المدجن عن الموريسكى هى الديانة، أى أن المدجن ظل يواظب على إقامة شعائر الإسلام فى مجتمع مسيحى (لأنه يريد ولأنهم تركوه يفعل ذلك) ، وكان يفعل ذلك علانية وبحرية فى أوائل عصر مملكة فالنسيا الجديدة ، بفضل سلسلة من المعاهدات التى عقدتها الطائفة المسلمة المهزومة مع الذين غزوا أراضيهم.

أما الموريسكى فهو المدجن الذى تنصَّر قسرًا: إلى جانب البعض القليل ممنْ تنصروا طوعًا ، كان هناك اتجاه للتعميد الإجبارى واسع النطاق للمدجنين الفالنسيين ظهر إبان عصر حرب الجماعات وبعد صدور قرارات عام ١٥٢٥ مباشرة ، لكن - كما سنرى فيما بعد - لم تكد الديانة المفروضة تتعدى كونها مجرد شكل خارجى ، ولم تكن تمثل لمعتنقيها الجُدد - روحانيًا - تغيرًا أساسيًا ... لكن علينا ألا نسبق الأحداث ، فلكل مقام مقال ... والتاريخ هو الفيصل دائمًا ، لكن إذا كان المسيحيون الجُدد يرون أن تغيير الدين - فى جوهره - شىء قليل الأهمية (وكانوا يتصرفون على هذا الأساس)، فإنه من المنطقى الاعتقاد أن المسيحيين الأصليين كان يدور بخلدهم - منذ الوهلة الأولى - أن درجة صدق هؤلاء الجدد منعدمة أو شبه منعدمة حتى بعد تعميدهم ، لكن الزمن ، أو مرور الزمن ، سيكون له كلمته ...

من المعلوم للجميع أن غالبية مسلمى إقليم فالنسيا بقوا فيه بعد ضمه للمملكة القطلانية الأراغونية ، لهذا ، ووفقًا للإحصائيات التى بين أيدينا ، قد يبدو من باب العبث حديثى عن أقلية مدجنة فى هذا الإقليم ؛ لكن كونى لم أتردد لحظة فى استعمال لفظ أقلية ليس له علاقة بالعدد، بما معناه أن المدجنين الفالنسيين لم يكونوا بتاتًا حتى

بداية القرن الرابع عشر - على ما يبدو - أقلية كمًا وإنما كيفًا ؛ أى أنهم كانوا عمليًا طائفة مبتورة الجذور حين انتقلوا إلى الوضع الجديد الذى أصبحوا عليه بعد تغيير الحكم، وهو ما سيتحدد على أساسه مسارهم فى الإقليم ابتداءً من تلك اللحظة.

السيادة المسيحية

سبق وأمدنا كل من برنز ، وروكا ترابير (Roca Traver) ، وغوال كامارينا (Gual Camarena)، وآخرون مثلهم بدراسات عظيمة عن بدايات عصر الحكم المسيحى فى الإقليم الفالنسى الحالى، يقدمون لنا فيها المدجنين - مع اختلافات طفيفة فيما بينهم - كأشخاص متمتعين بحقوق وامتيازات بما فيه الكفاية ، خاصة إبان فترة حكم خايمى الأول (نرى روكا يتحدث بحرارة بالغة عن القرن الثالث عشر على أنه قرن المدجنين الأعظم) ؛ وقد حذا حذوهم فى هذا الاتجاه الكثير من المؤرخين. كانت هذه إذن الرؤية الأكثر شيوعًا للوضع القانونى للمسلمين فى مملكة فالنسيا الذى طالما كانت وراءه شهامة مؤسسها وقدرته على عقد الاتفاقيات.

مع ذلك، حين تعرَّض بيير غيتشارد (Pierre Guichard) لتقييم هذه التحليلات التى تناولت بدايات فترة الحكم المسيحى فى فالنسيا[1] تقييمًا مفصلاً ومستندًا إلى كم لا يُستهان به من دراساته الموثقة وإلى قراءة جديدة لسجل توزيع الأملاك العامة ، فإنه اعتبر تلك التحليلات متفائلة أكثر من اللازم، خاصة فيما يتعلق بتواتر زعم معاملة الشعب المهزوم بسماحة من جانب الغزاة. هذه الرؤية المتكاملة لغيتشارد تقدم نموذجًا جديدًا مثُل فيه الغزو المسيحى والاحتلال الذى تلاه نقطة تحول جوهرية سواءً بالنسبة للبناء الاجتماعى والاقتصادى للإقليم أو بالنسبة للتركيبة العنصرية والتوزيع الجغرافى للشعب الجديد الذى كونه هذا الاحتلال (على عكس النماذج السابقة التى وصفها بأنها "تقليدية" ، والتى كانت تقدم تواصلاً بنيويا لم يُدخِل الغزو تعديلاً عليه) ؛ وعلاوة على أنها حسنت بشكل ملموس بعض النواحى التى تناولتها هذه التحليلات " التقليدية " السابقة ، يبدو مع هذا أنها تؤكد على نواحٍ أخرى عمدت إلى نقدها. فلنخص بالذكر مثلاً التفاؤل المفرط الذى وصف به الدراسات التى تُعلى من شأن السماحة التى

اتسمت بها فى البداية معاملة السلطة المسيحية وعلاقاتها مع منْ أخضعتهم لحكمها. وسنعاود الحديث عن هذه المسألة فيما بعد .

الشروط

لماذا يُقال إن خايمى الأول كان كريمـًا إلى هذا الحد مع المسلمين المهزومين ؟ لا يعنى هذا مطلقًا أننا بصدد مناقشة ما إذا كان هذا الغازى كريمًا أم لا أو إبراز دبلوماسيته التى كانت مضرب الأمثال أو رغبته السياسية فى تأسيس مملكة قوية لها مستقبل واعد ، وإنما التعرف على الأوراق التى كان يلعب بها فى عقد المعاهدات . يجب أن نتناول الإجابة عن هذا التساؤل جزءًا جزءًا .

أولاً يجب إلقاء نظرة على الوضع السياسى فى الأراضى الفالنسية قبل الغزو ؛ إذ لم تكن مملكة فالنسيا الإسلامية كلاً متكاملاً جغرافيًا أو سياسيًا مثلما أصبحت إبان الحكم المسيحى ، فخلال ما يقرب من ستة قرون كانت فيها تحت الحكم الإسلامى لم تكن تمثل أبدًا وحدة ذات حكومة موحدة، ومنذ عام ١٢٢٤ الذى مات فيه الخليفة الموحد يوسف الثانى بدأ الحكام المحليون - الذين كانوا يتمتعون باستقلال نسبى عن السلطة المركزية الموحدية - عملية تفتيت جغرافى جديدة انتهت إلى عقد سلسلة من الاتفاقيات المتعاقبة للتسليم أو التحالف (مع المملكة القشتالية أو مع المملكة القطلانية الأراغونية) ؛ فأسماء شخصيات مثل : أبوزيد أو زيان أو ابن هود - الذى كان ينطلق من مرسية (أو مورثيا) (Murcia) - غنية عن التعريف ، وقد قامت كارمن بارثيلو وآخرون حديثًا بعمل دراسة عن هذه الفترة التى سبقت الغزو[٢] ، مع التأكيد بشكل خاص على أنه مع الزحف المسيحى كثيرًا ما كانت الأرستقراطية السياسية الإسلامية تسعى إلى عقد اتفاقيات تؤمن لها أملاكها ؛ كما أكدت أن الأحياء الإسلامية المحلية التى هرب حكامها كانت أيضًا ترغب فى الوصول إلى الاستسلام دون قتال مقابل احتفاظ أفرادها بأملاكهم العقارية ؛ والمثال الذى يعكس ذلك - دون شك - هو آخر الحكام الموحدين لفالنسيا زيد أبى زيد ، الذى تتحدث عنه الوثائق المسيحية ، حيث تم تعميده فى ١٢٢٩ وانتهى به الأمر إلى التعاون مع الملك خايمى الأول فى غزو العاصمة.

وفى النهاية كانت مملكة فالنسيا الإسلامية كيانًا ليس له وجود ، فلو كان موجودًا لكان من المحتمل جدًا أن تصبح المقاومة ضد الملك خايمى الأول أكثر ضراوة ، وبالتالى كان سيطول أمد الصراع . لكن إذا تركنا جانبًا افتراض عدم وجودها ، من الضرورى بيان أن انطباع صورة لوحدة سياسية فالنسية فى ذاكرة المسلمين الفالنسيين أبناء القرن الثالث عشر كان قد ولّد داخلهم وعيًا أكثر اتساعًا وترابطًا بالحس الجماعى، واستطاعت بداية وحدتهم أن تحقق توازنًا مع الوحدة الجديدة التى أقامها المسيحيون وأن تؤثر فيها. وعلى أية حال لم يكن للمسلمين ككل أرض مشتركة شعروا بافتقادها بعد الوضع الذى أصبحوا عليه ، أما المسيحيون - فعلى العكس منهم - بمجرد استقرارهم زيدت على عناصر هويتهم السياسية والدينية مساحة فالنسيا الشاسعة التى ضمها الملك فى غضون بضع سنوات.

من المعلوم جيدًا أن الغزو المسيحى لم يحدث دفعةً واحدة وإنما على مراحل، فقد استلزم ضم الأراضى التى شكلت فيما بعد مملكة فالنسيا ما يقرب من خمسة عشر عامًا ، وكانت الاتفاقيات تعقد فى التو واللحظة ؛ فكانت البداية بالاستيلاء على أرس (Ares) وموريبيا (Morella) عام ١٢٣٢ ، ثم تلاها مباشرة غزو بوريانا التى تم ترحيل المسلمين منها - ، فاستسلام بينيسكولا (Peníscola)، وشيبرت (Xivert) ، وثيربيرا (Cervera) ، وبولبيس (Polpís) ، وكاستيو (Castelló) وبوريول (Borriol) ، ولاس كوبيس دى بينروميا (Las Coves de Vinromía) ، وألكالاتين (Alcalatén) ، وبيلافاميس (Vilafamés) (١٢٣٣) ؛ كما تم إخضاع جميع المناطق الشمالية ما عدا جيب معزول فى سلسلة جبال إسبادا (Sierra del Espadá) وفى عام ١٢٣٦ بدأت مرحلة أخرى اتخذت فيها الحرب شكل الحملة الصليبية ، وهو ما يرجع الفضل فيه إلى البراءة البابوية التى منحها غريغوريو التاسع بهدف الدخول إلى فالنسيا (١٢٣٨) ، وترحيل الكثير من سكانها) واحتلال أويرتا (Huerta) ، والوصول إلى خوكر (Júcar)... وتم الانتهاء من غزو باقى أراضى الإقليم عام ١٢٤٥ بالوصول إلى حدود كاستايا (Castalla) وبيار (Biar) بحدودهما المعينة مسبقًا.

كما رأينا لتونا ، لم تكن الغزوة أو - بمعنى أصح - سلسلة الغزوات نتاجًا لحرب ضد عدو وحيد، هذا إذا وقعت حرب أصلاً ، لأن خايمى الأول كان يعى جيداً كيف يوظف الخلافات والانقسامات التى كانت بين المسلمين قبل إقدامه على مشروعه العظيم .

إذن لم يكن مضطراً لعقد اتفاقياته دفعة واحدة ، وإنما كان كثيراً ما يعقدها مع حاكم كل بلدة يستولى عليها على حدة ... لم يكن ما حدث غزواً لمملكة إسلامية ، وإنما كان استيلاءً على سلسلة من الأملاك الإسلامية التى كان يدير شئونها العديد من أولى الأمر الذين كان غالبيتهم يسعون إلى تأمين وضعهم المتميز ؛ وفى هذا أرى أن حالة مقاطعة كريفيان (Crevillent) التى درسها غيتشارد[٣] التى استمرت على الحدود وكخط حدودى فاصل بين مملكتى مورثيا و فالنسيا المسيحيتين حتى عام ١٣١٨ هى المثال الأكثر واقعية.

وعلى كل حال كانت فحوى هذه الاتفاقيات متشابهة للغاية ، وهو ما يظهر أن الملك كان يفرض إرادة المنتصر فيها، بينما لم يكن فى وسع السلطات المحلية - إثر استسلام كل منها - التفاوض من منطلق الاختلافات والخصوصيات التى يمكن أن تميز كل منطقة يتم ضمها ، باستثناء رئيس كريفيان الذى سمح لنفسه بالتفكير - الذى قد يصيب أو يخطئ - فى إمكانية الاستسلام بشروط مختلفة ... تحققت وحدة البلاد إذن بحد السيف.

القوى البشرية

فى عام ١٩٤٩ أشار غوال كامارينا[٤] إلى حاجة خايمى الأول الملحة للاحتفاظ بالسكان الأصليين فى الأراضى الجديدة التى آل إليه حكمها ، كما ركز على عمليات الترحيل القليلة التى حدثت للسكان (خاصة فى بوريانا وفالنسيا) بهدف إضفاء صيغة اقتصادية على هذه الحاجة ، وقد أكد الأب برنز فى سلسلة كتبه ودراساته العظيمة التى نشرها (والتى جعلنى عددها الكبير أتجنب ذكرها هنا وأكتفى بإيرادها

فى المراجع التى سترد فى أخر الكتاب) على هذه الفكرة ؛ وانطلاقًا من كتابه " أخبار الملك" الذى يقول فيه :

" كان هناك الكثير من المسلمين فى أرضنا ، كما كانوا قديمًا فى أراغون وقطلونيا ، وأيضًا فى مملكة مايوركا ... يحترم الجميع دينهم كما لو كانوا فى أراضٍ إسلامية " . أكد برنز أن خايمى الأول أقام علاقاته مع مسلمى فالنسيا على غرار ما كان يفعل أسلافه ، ووفقًا لخطوط عريضة وضعوها وحددها هو ذاته فى التعامل مع أقليات عالم البحر المتوسط.

وقد قمت أنا نفسى عام ١٩٧٧ [٥] باتباع النهج الذى بدأ به برنز ، وكنت متمسكة بنظرته أن خايمى الأول كان يحتاج بشدة لتوظيف كل القوى البشرية المتاحة ، وكنت أعتبر هذه الحاجة بالتحديد وتأثيرها على الاتفاقيات الأولى التى تم عقدها مع المسلمين أحد العوامل التى ستظهر انعكاساتها فيما بعد فى التمهيد التدريجى لطريق مسدود يؤكد استحالة استمرار الوجود الموريسكى فى البلاد. كان رأس المال فى عصر ومجتمع زراعى إلى حد كبير هو عدد الأيدى المدربة على العمل فى الأرض، لهذا كنت أؤيد رأى فوستر فى مؤلفه "الفالنسيون" (Nosotres els valencians) ، وتأكيد غوال[٦] القاطع حين انتهى إلى أن المسلمين استمروا فى فالنسيا لأن بقاءهم كان ضروريًا ، خاصة حين اتضح ضعف تدفق المسيحيين بعد دعوة الملك لهم للحضور وإعمار الأراضى التى استولى عليها : ففى نوفمبر من عام ١٢٧٠ كان خايمى الأول فى برشلونة يعرب عن أسفه لأنه لم يفد إلى المملكة الجديدة سوى ثلاثين ألف مسيحى فقط ، فى حين أن الحد الأدنى اللازم للإعمار كان يقدر بمائة ألف : وهو ما سأشير إليه مجددًا فى وقت لاحق.

تجدر فى هذا الصدد الإشارة إلى أن غالبية الامتيازات التى منحها الملك للمرة الثانية للسكان المسلمين الذين كانوا يعيشون فى الإقليم كانت متعلقة بالعمل ، ومنها مثلاً ما كان يتناول إمكانية عملهم خلال بعض الأعياد المسيحية

" نقر نحن بموجب هذا المرسوم السماح للمسلمين بالعمل فى أراضيهم الخاصة أو المملوكة لغيرهم أيام الأعياد مثل : عيد الميلاد وعيد القيامة ، وعيد العذراء الذى يوافق منتصف أغسطس [٧] "

(وهو مرسوم صدق عليه بدرو العظيم فى عام ١٢٥٨ ، وابنه ألفونسو الصريح (Alfonso el Franco) عام ١٢٩٠) ؛ وحتى حين تنصروا فى القرن السادس عشر ، تقرر ألا تكون أيامهم مكسة بالأعياد مثل المسيحيين القدامى ؛ إذ كانوا يضطرون للعمل أثناء الأعياد للوفاء بسداد العديد من الضرائب المفروضة عليهم ؛ كما أن ترحيلهم فى عام ١٦٠٩ تم فى سبتمبر مع انتهاء السنة الزراعية لكل المحاصيل باستثناء قصب السكر والأرز.

باختصار إذن فقد كان خايمى الأول - الفائز دون منازع ، وصاحب القرار عند التفاوض - له مطلق الحرية وجميع الصلاحيات لتهيئة الأوضاع التى يريدها إلا بالنسبة لنقطة واحدة ، ألا وهى حاجته للأيدى العاملة. لقد كان بالطبع يفضل المسيحيين، لكن بالنظر لقلتهم أصبح فى غنى عن مواجهة مشكلة وجود المسلمين الذين كان يحتاج إليهم. من السهل جداً افتراض أن هذا الموقف فى البداية لم يكن ليهدئ من روع المسلمين ، فإذا كان قد وصل ثلاثون ألف مسيحى ، يمكن أن يأتى أكثر منهم فى أية لحظة. لهذا فهم لم يخسروا الحرب فقط ، إنما يمكن أن يخسروا فى المستقبل الحرب الديموغرافية .

يومًا ما سيمكن العثور على أمثلة أقوى تعبيراً عن هذا الخوف الهائل ، رغم أن ما ينقصنا أكثر هنا هو الأدلة على تلك المخاوف الفردية والجماعية ... كما سنحتاج يومًا ما إلى القيام بعمل دراسات دقيقة حول الأماكن التى كان يأتى منها المستوطنون المسيحيون وتحت أية ظروف اقتصادية تركوا مواطنهم الأصلية. أحد التفسيرات التى قدمها فى هذا الشأن رعايا بريطانيا العظمى فى كلكتا (Calcuta) هى أن الأسباب كانت تكمن دائمًا فى وجود الأحياء الفقيرة بالمدينة وفى نظام الإقطاعيات الصغيرة البريطانى .

ثورات المدجنين

وعلى قمة النظريات التى تناولت هذه القضية تتربع نظريات غيتشارد القائلة إن قيام ثورة "الأزرق" فى أواسط القرن كان السبب فى أن يثير خايمى الأول مسألة القيام

بعمليات ترحيل وإبعاد جديدة للمدجنين. هنا بالضبط نشأ أصل التغير الهيكلى والديموغرافى لسكان فالنسيا، وبطبيعة الحال ستكون المناطق الأكثر تأثرًا هى تلك التى ركز فيها زعيم الثورة - الذى درسه مومبلانش (Momblanch) [٨] - نشاطه : فى شاطبة ، والثيرا ، وأونتينيينت (Ontinyent) ، وكوثينتاينا (Cocentaina) ، وبايرين (Bairen) ، إلخ ؛ ووجدت طائفة المدجنين - التى كانت تشكل حتى ذلك الوقت غالبية السكان - نفسها تتناقص بشكل ملموس وتنكمش حدودها حتى انحصرت فى نطاق الأحياء الإسلامية المدنية فى مواجهة عدد أكبر من المستوطنين المسيحيين.

مع ذلك ، سريعًا جدًا كان على غيتشارد الإشارة إلى الرغبة الملكية فى عدم الاستغناء عن الأيدى العاملة للمدجنين (التى دافع الحكام عنها بحماس فى كل مكان ، وكانت لهم أسبابهم ، كما حدث مثلاً فى ألبيريك (Alberic) ، وكارليت (Carlet) ، وبينيمودور ، وأحياء أخرى فى لا أويرتا) ، وذكر بعض الأحداث مثل عودة الملك لشراء الأراضى للمستوطنين المسيحيين فى ألفانديك (Alfandec) وبيجو بهدف إعادة توزيعها على المسلمين الذين بقوا فى هذه المناطق. كان القلق من احتمال تصحر مناطق خصبة مثلها يشكل دون شك سببًا له وزنه سنجده تباعًا فى مراسيم الحظر الصادرة لمنع خروج أى مسلم من المملكة دون إذن (طبعًا باستثناء الرحلات التجارية والحالات الخاصة مثل الحج إلى مكة) ، والتى كانت تتكرر على هيئة قانون محلى أيضًا للملك مارتين عام ١٤٠٨، وفى العصور التالية له.

بالعودة إلى هذه الرؤى المفرطة فى التفاؤل - كما قال غيتشارد - لوضع المدجنين أتساءل : إذا كان الاحتفاظ بالسكان المسلمين ضروريًا إلى هذا الحد ؛ وإذا كان هو نفسه قد أعطانا وأسهب فى إمدادنا بأمثلة كثيرة (مثل " رغبات الملك " حين اتخذ قرارات الترحيل لعام ١٢٤٨، على الرغم من أن" سلامة الدولة ومصالحها العليا " كانت تبرر اتخاذ القرار) ، فقد كان على المسيحيين تقديم بعض التنازلات حتى لا يرحل المزيد من المسلمين إذ نعلم كلنا تمام العلم أن لا أحد - تقريبًا - يفعل شيئًا لوجه الله ...

أما بالنسبة للثورة العامة التى قامت فى أواخر عهد خايمى الأولى - التى لا تعنينا تفاصيلها هنا أو الآن - يؤكد غيتشارد (وأعتقد أنه لم يجانبه الصواب

فى ذلك) أن المسيحيين لم يوفقوا أبداً فى الاحتواء الكامل للمقاومة الإسلامية الخفية أو الصريحة حتى تم الانتهاء من عملية القمع التى تلت هذه الثورة الكبيرة التى ترتبط من ناحية أخرى " بهواجس حقيقية أمنية واستعمارية مسيحية يمكن استقراؤها فى الكثير من الوثائق حول فترة بدرو العظيم ".

التغير الديموغرافى التدريجى

كانت المعايير التى حددت توجهات خايمى الغازى فى عقده بعض الاتفاقيات التى كان يُفترض فيها - كما يقول فوستر - أن تمنح " مساحة شكلية من الحرية للمهزومين " تتمثل - كما رأينا لتونا - فى ضرورة الحفاظ على الأيدى العاملة التى لا غنى عنها ، والتعاون الديموغرافى الكبير بين المدجنين الذين تم إخضاعهم والمسيحيين القادمين لإعمار البلاد . بالرغم من هذا سيأتى الوقت الذى ينتهى فيه هذا التفوق العددى للمسلمين ، فقد استمرت الهجرة المسيحية ولو على نحو بطىء .

من الصعب تحديد الوقت الذى تم فيه تعديل وتغيير التركيبة الديموغرافية لصالح المسيحيين ، فقد قدّر غوال (Los mudéjares en la época del Magnánimo...,469) عدد السكان المسلمين فى القرن الثالث عشر بأربعة أو خمسة أمثال السكان المسيحيين، بالرغم من اعترافه بعدم توافر بيانات تسمح بإعطاء تأكيدات حاسمة فى هذا الشأن ؛ فى حين أكد فوستر (Poetes,moriscos y capellans,82) أنه فى نفس تلك الفترة كان" عدد المسيحيين ... الذين أتوا للإقامة فى أراضى فالنسيا من الناحية الفعلية لا يذكر ... و ... إذا كانت الهجرة تتزايد مع مرور السنوات ، فإن قيام خايمى الأول فى عام ١٣٠٥ بالاستيلاء على الأقاليم الجنوبية - حتى أوريولا - قد عمل كذلك على نمو عدد السكان المسلمين الواقعين تحت الحكم الفالنسى " ؛ كما أثبت الأب سوبريكيس (Sobrequés) (Historia social de España y América, II, 410) أن عدد المسلمين الفالنسيين فى أواخر القرن الخامس عشر لم يكن يقل عن مائة وستين ألفا ، وقدر ريغلا (id., id., III, 141) عدد الموريسكيين فى القرن السادس عشر بأربعة وثلاثين بالمائة من عدد السكان .

إذن فمن الصعب الفصل فى هذا الموضوع ، بل تزداد صعوبته بعد التصحيح الجوهرى الذى أدخله عليه حديثًا أغوستين روبيو (Agustín Rubio) (٩)، والذى على الرغم من أنه لم يتحدث إلا عن سكان عاصمة المملكة فى القرن الخامس عشر إلا أنه يجبر على إعادة النظر فى جميع التقديرات الديموغرافية المألوفة ، وهو ما أعتذر عن القيام به الآن لأسباب غنية عن التوضيح.

ويرسم روبيو – فى دراسة مستفيضة – صورة لفالنسيا على أنها واحدة من أكثر المدن الإسبانية ازدحامًا بالسكان فى القرن الخامس عشر . إذا كانت دراسة موجزة مفصلة إلى هذا الحد قد أحدثت هزة أدت إلى تقويض الأسطورة التى كانت تدور حول سكان فالنسيا، فمن المناسب عند التعرض لموضوع إحصاء السكان أن تتسم الدراسات بموضوعية شديدة.

مع هذا أود الآن دعم هذه الفرضية كأساس للعمل: كان عدد السكان المسلمين فى جميع أنحاء المملكة خلال فترتها الأولى يفوق عدد الوافدين الجدد ، لكن على ما أعتقد لم يكن لدرجة أربعة أو خمسة أمثال المسيحيين كما يقول غوال ، أو للدرجة التى ذهب فيها فوستر إلى القول إن تعداد المسيحيين فى فالنسيا " غير ذى أهمية " . وكتابته بالأرقام وليس بالحروف ، رغم أنه يفترض أن التفوق العددى للمسلمين كان أقل شدة ، فحدده بنسبة ٣,٣ أمثال المسيحيين (Nosaltres els valencians,20) . لهذا يبقى أكيداً أنه لم يكن يمكن الاستغناء عن الأيدى العاملة المسلمة ، لأن الأيدى العاملة المسيحية كانت قليلة للغاية ، وسأعطى المبررات لهذا : قال لنا الملك خايمى الغازى – كما ذكرنا آنفًا – أن ثلاثين ألف مسيحى قد أتوا معه ، وهو عدد يمكن اعتباره شبه مؤكد ، نظرًا لأن الملك كان قادراً على معرفته عن طريق الضرائب ومصادر الشرطة. على كل حال قد نشك فى أن هذا العدد قد تم تخفيضه بشكل ما بهدف جعل طلب الملك أكثر إلحاحًا ، حيث تم إطلاعنا عليه فى وقت كانت فيه برشلونة فى حاجة إلى عدد أكبر من المستوطنين ، لكن لعدم توافر إحصائيات أخرى عن هذه الفترة أقدمت على اعتبار الإحصائيات التى بين أيدينا صحيحة ، وعلى تقبل عدد الثلاثين ألف مسيحى مع التأكيد على أنه كان الحد الأدنى لعدم وجود ما يدحضه . نعم لازلت أعتقد أننا يجب

أن نكون أكثر حـذراً فى تناولنـا للتقييم العـددى للمستوطنين المطلـوبين للإعمـار ، وهو المائة ألف مسيحى. عدد السكان الذين " نرى أنه يلزم تواجدهم " ربما يجعلنا نعتقـد أنـه قـد بقـى فى الإقليم سـبعون ألـف مدجـن، وهـو ما يقلـص النسبة إلى ٢,٣٣ ضـعف، كمـا يبدو واضحًا أن عدد المائة ألف قد تم تحديده على الأغلب بشكل جزافى ، وهو ما يوجب التأكد من صحته وثائقيًا. وللأسف ترجع أول إحصائية سكانية مدونة إلى مـا بعد ذلك بأعوام كثيرة إلى عـام ١٤١٨ لكنها يمكن أن تفيدنا للأسباب التى سأذكرها فيمـا يلـى. كان عـدد سكان المملكة كمـا تدلنـا سجلات الضـرائب لعـام ١٤١٨ يتراوح ما بين ستة وتسعين ألفًا ومائة وثمانية آلاف نسمة (Pérez Puchal : Geografía de la población valenciana, Valencia, 1976, 15) وهـو ما يعنى أنها أعداد قريبة جداً من المائة ألف، وقطعًا كان وضعًا لعبت فيه الأوبئة(١٠) دوراً فى الإجهاز على عدد من السكان مقـارب تمامًا لذلك الذى كان يأتى عن طريق الهجرة أو يولده النمو الطبيعى للسكان، بمعنى أن عدد المائة ألف نسمة الذى كان الملك قد قدره يمكن أن يكون حقيقيًا. لهذا فـأنا أقترح الآن الفرضية التى تقوم على أساس أن عدد السكان المسلمين كان يفوق عدد المسيحيين ،لكن بنسبة أقل بكثير عما كان يعتقد الآخرون .

رد الفعل الشعبى

فيما يتعلق بالعلاقات بين المسيحيين والمدجنين ، من الواضح أن التوازن الضمنى القـائم – أو " الكراهيـة المكظومـة " – قـد بدأ فى الاخـتـلال مع حـدوث التـغـيـيـر الديمـوغرافى – كما يقـول برنز – ، وزادت حدة المنافسات الاقتصـادية خاصـة بين الفلاحين ، وفى نفس الوقت اشتدت الصراعات الاجتماعية : بشكل عام بقى غالبية المدجنين يعملون فى أراضى غيرهم، حيث كان الملك مضطراً لمنح النبلاء الذين ساعدوه خلال غزواته أراضى عامرة بالسكان كمكافأة مجزية .

هكذا إذن كان ذلك التسامح الذى سـاد فى البدايـة – على الأقل نظريًا – يتغير أو بمعنى أصح، يتقلص ، كلما ازداد عدد المستوطنين المسيحيين والمخاطر التى تتولد

من التعايش مع كتلة من البشر يصعب إدماجها سياسيًا واجتماعيًا ودينيًا. ظهر على مسرح الأحداث فى المجتمع المسيحى تياران مختلفان : أولهما موالٍ للإسلام ومناهض لأى نوع من عمليات التنصير الجماعى ، وقد تمثل هذا التيار فى سادة المناطق ، ولا يجدر بنا تخيل أن هذا الموقف كان حبًا فى هؤلاء المسلمين - حيث كان المدجنون بالنسبة لهم أيد عاملة رخيصة تقنع بالقليل ، فطبقًا لتصريحات محكمة فالنسيا:

" كانوا يلزمون أراضيهم ومنازلهم ، ويكتفون بلقيمات من خبز الشعير والعسل والعنب المجفف أو البيض[11] ".

وعلاوة على قلة الطعام لم يكن فى وسعهم إنفاق الكثير على الملابس؛ ويمكن كذلك الاطلاع على مثال آخر على أحوالهم من نفس كتاب ألبارين دونفى (صفحة ٧٤) ، وهو رأى نائب الملك فى فالنسيا الذى كان يعتبرهم أكثر تقيدًا من العبيد ، فهم :

" يشربون جرة ماء ، ويأكلون حفنة من العنب المجفف ، وما زاد عن ذلك يبقى لأسيادهم أو لبيعه فى فالنسيا أو فى أية ناحية من المملكة. "

أما التيار الآخر المناوئ للإسلام فقد تمثل أصلاً فى عوام المواطنين الذين صعّدوا من جدلية " التعميد أو الموت " إلى حد اقتحام الحى الإسلامى بالعاصمة فى عام ١٤٥٥، أو مؤخرًا خلال فترة حروب الجماعات (١٥١٩ - ١٥٢٦).

تتفق جميع الدراسات - تقريبًا - التى تناولت المدجنين الفالنسيين فى القرن الخامس عشر على وجود قدر من الحرية فى الريف أكبر مما كان متاحًا فى التجمعات الحضرية ؛ فتذكر كارمن بارثيلو (C. Barceló) [12] أن المحظورات بالنسبة لكل ما يتعلق بالشعائر الإسلامية العامة، وعدم السماح بحمل السلاح خارج نطاق الأحياء الإسلامية، وفى الالتزام الإجبارى بوضع الشارات المميزة على الملابس ، كما رأينا ذلك مع اليهود، إلخ ؛ كانت أكثر تشددًا فى المدن عن غيرها، وكان من بين الأسباب العديدة التى تزيد من حدة هذه المحظورات أنهم جيران للمسيحيين ، مما يجعلهم عرضة لأن يفرغ هؤلاء شحنة كراهية الأجانب القابعة بداخلهم عليهم.

من جانبى – كما سنرى لاحقًا – سعيت وراء تقديم أحد الأسباب التى تفسر ضيق حدود الحرية المتاحة فى المدن ، وهو سبب مهم بما فيه الكفاية ، ألا وهو الدور الذى لعبته الطوائف المهنية المدنية فى استبعاد الأقليات وتقييدهم الدائم لعملهم .

الارتياب المسيحى

كنت قد أشرت سابقًا إلى أن السياسة التحالفية للملك خايمى الأول قد نجحت فجأة فى أن تجعل من الجيران الأعداء أداة مفيدة ومصدراً يعود بالخيرات على المملكة ، وتجدر الإشارة هنا إلى أن المستوطنين كانوا يعتبرون المسلمين الذين بقوا معهم كيانًا غريبًا وشاذًا بشكل مزعج ، وكان المسلمون نظراً لمعدل نموهم المتسارع – إذ لا يسمح الإسلام نظريًا بالبقاء دون زواج [١٣] – مصدراً لمشاكل غاية فى التعقيد ومستعصية الحلول.

إحدى هذه المشكلات كانت – بالتأكيد – الارتياب المسيحى[١٤] الصريح أو الضمنى نحو هذه الطائفة المترابطة والمنفصلة عنهم ، وإمكانية مساعدتهم للحملات البحرية التى كانت فى ازدياد مستمر وعلى شكل عمليات قرصنة[١٥] ، أو ارتباطهم بإخوانهم فى الدين فى مملكة غرناطة . كان أى حدث[١٦] يقع فى المملكة يبعث فى المسيحيين الخوف القابع فى صدورهم من احتمال قيام تحالف ضدهم مع دولة بنى نصر الغرناطية. فمثلاً يبرز أعضاء هيئة المحكمة الفالنسية تقاعسهم عن معاقبة " المحرضين والمتهمين الرئيسيين بسرقة الحى اليهودى " زاعمين أن " الضجة التى تبعت ثورة مسلمى غرناطة، وبالتالى ثورة إخوانهم فى المملكة إثر وقوع الاعتداءات على الأحياء اليهودية بالمملكة ... اضطرتهم لإرسال المسيحيين والمسلمين من ذوى السمعة الطيبة إلى الأحياء الإسلامية بالمملكة للتهدئة وللتخفيف من حدة ثورة هؤلاء المسلمين"[١٧] .

إن لم يكن مرجع التدابير الوقائية المتعددة المتخذة يكمن فى نطاق تخوف مسيحى عام تجاه الأقليات ، إلام إذن ترجع هذه التدابير التى بدأ بعضها منذ القرن الثالث عشر

واستمـرت حتى بدايـة عمليـة الطـرد ذاتهـا ؟ سـأعرض بعضًا من هذه التدابير - على سبيل المثال لا الحصر - ، ففى عام ١٢٧٩ - بعد خمسة أعوام من وضع دستور مدينة بيلاريال - وجه بدرو العظيم نداءً إلى المسلمـين فى الأحياء المجاورة لمورثيا - كاستايا وبيار - " لإبعادهم - دون شك - عن المنطقة الحدودية " [١٨] .

كانت هذه الفكرة نفسها هى الدافع وراء تقديم المقترحات التى نفذت فى فالنسيا أو خرجت منها فى النصف الثانى من القرن السادس عشر لإبعاد الموريسكيين عن المناطق الساحلية ، وذلك أسوة بما حدث فى قشتالة وغرناطة ، إلا أنها لم يتم تفعيلها بشكل كامل فى إقليم فالنسيا[١٩]؛ أو كذلك لتبرير اقتحام الحى الإسلامى بمدينة فالنسيا يوم عيد القربان عام ١٤٥٥ . وتفسر كتب التاريخ المعاصر مثل (Dietari del Capellá D'Anfós lo Magnanim) هذه الفكرة على أنها نتاج الخوف الذى سيطر على المدينة من التهديد بغزو إسلامى محتمل قد يقع انتقامًا من الهجوم الذى وقع قبل ذلك بأربعة أيـام فى الحـى الإسلامى المـذكـور؛ كمـا توضح أن هذه القلاقـل بدأت عندما " تعالت أصوات فى المدينة تقول إن المسلمين قد جاءوا إلى هذه المدينة ؛ وهو ما فهمه أهل المدينة على أنه هجوم للاستيلاء عليها....[٢٠] "

ولم يطل الانتظار بالمسيحيين ، فطبقًا لما ورد فى كتاب : Libre de Memóries de diversos sucesos I fets memorables e de coses sengalades de la c'utat e regne de Valéncia (1308-1644) (p. 576) .

" تجمع على الفور خمسة عشر ألف رجل مسلح لا يستهان بقوتهم من ناحية ، ومن ناحية أخرى نجحوا فى إثارة الرعب حولهم ... "

وكما ذكر غوال ، إذا كان علينا أن نصدق الخوف الذى أظهره المسيحيون فى ذلك اليوم، فهل كان المدجنون لاتزال لديهم القوة الكافية لاقتحام أسوار المدينة بعد مرور مائتى عام على الغزو المسيحى ؟ ! وحتى بعد ذلك استمر الخوف من احتمال قيام ثورة موريسكية ، إذ كان العـدو اللـدود للموريسكيين ، الراهب الدومينيكانى خايمـى بليدا (Jaime Bleda) يتخيل[٢١] أنهم سيتوافدون من الجبال مسلحين بإبر الحياكة الكبيرة ؛ وفى هذا الصـدد أشـار فوسـتر - حين تناول تحليل الحـرب التى شنتـها السلطات

الفالنسية على استخدام اللغة العربية أثناء القرن السادس عشر - إلى أن " الارتياب التلقائى الذى كان يشوب نظرة المسيحيين إلى لغة غير مفهومة بالنسبة لهم كانت تدعمه الشكوك فى أن هذه اللغة تحديداً ، أو غموضها بالنسبة لهم يساعد على تدبير المكائد الخطيرة ضد الدولة أو التستر على مؤامرات المعادين لها " [٢٢] .

هذا التشكك المسيحى كان على ارتباط وثيق بخطورة ما قد ينتج عن تحالف الموريسكيين مع القراصنة[٢٣] ، خاصة فى نهايات تلك الفترة : فمثلاً فى عام ١٥٦٠ ، حين هاجم الجزائريون كوييرا (Cullera) ، انتشرت شائعة تقول إن ضاحية الرصافة قد وقعت فى أيدى هؤلاء الأفارقة[٢٤] . وأشار الأستاذ ريغلا إلى احتمال قيام الموريسكيين بتكوين " طابور خامس" للمشاركة فى الصراع الدائر بين الإمبراطوريتين الإسبانية والعثمانية فى حوض البحر المتوسط ، وكذلك خلال الحملات الفرنسية فى جبال البرانس[٢٥] . وبنفس الطريقة كانت أية ورقة مكتوبة بالعربية تخضع لفحوصات غاية فى الدقة ، إذ يحتمل أن تتضمن رسالة من وراء البحار ؛ ومما يدل على هذا إحدى الروايات الطريفة التى وقعت فى عام ١٥٢٤ ، والتى يوردها ألبيرين دونغى بين طيات كتاباته : ذات يوم صادر قسيس فالديغنا (Valldigna) واحدة من تلك الأوراق "المبهمة" ، وسارع إلى طلب ترجمتها ، ثم اكتشف أنها كانت ... مجرد وصفة طبية لدهان يشفى من مرض القراع !

نهاية الأزمة

ظلت الطائفة الإسلامية محتفظة بولائها الشديد للإسلام ، رغم أن المناخ العام لم يكن مهيئًا لذلك ؛ ويبدو أن الأعداد المحدودة التى تنصَّرت كانت على نطاق ضيق جداً وغالبًا ما كانت غير صادقة فى هذا التنصر[٢٦] ، أما بالنسبة للتنصير العام الذى فرضته قرارات عام ١٥٢٥ ، فبمجرد اتخاذ السلطات الكنسية قرار سريان التعميد لمنْ خضع له - إذ إن التعميد يؤثر على الإنسان - ، تفنن الموريسكيون بكل الوسائل المشروعة للتهرب من الاعتراف بمثل هذا الأثر عليهم ، وقد زعم بعضهم أنهم بينما كان يتم تعميدهم جماعيًا" ... لم يلمسهم الماء الذى كانوا يلقونه عليهم جميعًا دفعة واحدة " [٢٧] .

مع هذا ، كثيراً ما كانت المقاومة الفردية للتنصر لا تقتصر على اتخاذ مواقف سلبية وإنما كانت تثير مجادلات مباشرة ، وهو ما يبدو واضحاً إلى حدٍ كبير بين ثنايا ما يربو على خمسمائة صفحة خصصها[٢٨] كارداياك لسكان شبه الجزيرة ، مع التركيز فى نفس الوقت على أن المواجهة بينهم لم تكن دينية فقط ، وإنما لأنها انبثقت عن عوالم فكرية بالغة التباين ، إن لم تكن متعارضة. بالنسبة لفالنسيا تحديداً يمكننا العثور على عدد كبير من الأمثلة فى الدراسات التى قامت بعملها أ. لابارتا (A. Labarta) عن سجلات محاكم التفتيش [٢٩] . هكذا مثلاً نجد ميغيل موسى (Miguel Muza) أحد سكان خيبا (Xiva) :

" يقرأ ذات يوم كتاباً بالعربية فى حضور جمهور كبير ويحتوى هذا الكتاب على مناظرة للنبى محمد مع أحد المسيحيين ، ويبين كيف انتصر محمد عليه فى هذه المناظرة ، ثم يقول لجمهوره : أرأيتم أن دين محمد أقرب إلى الحق من دين المسيحيين ؟ ، وأبدى سعادة وسروراً لهذا ". كما كان كارلوس بيلويس الكبير (Carlos Belu's) – أحد سكان خيا (Xea) لديه " بعض الأغنيات الشعبية التى تفند الديانة المسيحية وتمجد ديانة [محمد] "، وكى لا أطيل فى سرد الأمثلة أقول إن لويس كارتشى (Luis Carchi) – من الكوديولا (Alcudiola) قد تم القبض عليه لأنه كان يقول " إنه وجد فى كتاب لديه أن مريم العذراء لم تكن موجودة فى الجنة ، وأن كل ما قيل عن ذلك هراء ".

لابد وأن الكنيسة قد وجدت نفسها عاجزة – فعلياً – أمام مثل هذه " الوقاحة " ، كما كانت تطلق عليها – وأمام إخلاص بمثل هذه القوة والصلابة ، والدليل على ذلك غزارة العرائض وخطابات التوصية التى كانت تكتبها سعياً وراء تحقيق التنصر الحقيقى ، والتى كانت تتخذ فيها – أو تقصد منها – اتخاذ نفس الإجراءات مرة تلو الأخرى. هذا الوعى بالفشل لدى الكنيسة يظهر بوضوح فى إحدى المذكرات التى أرسلتها من مدريد إلى فالنسيا: " أولاً ، من الضرورى جداً اقتناع منْ يقوموا بحملات التنصير أنه ليس مستحيلاً من الناحية النظرية " [٣٠] .

ولسنا نفتقر إلى الأسباب التى تبرر هذه النظرة التشاؤمية: كان الموريسكى يتمتع بالقـدرة على إنكار اعتناقه الإسلام إذا تطلب أمنه الشخصى اللجوء إلى ذلك ، وهو ما كان واضحًا فى الزمان والمكان الجديرين بالذكر هنا ؛ فعلاوة على سنده القرآنى فى هذا الشأن (*) - الذى يطلق عليه بالعربية " تقية"، صدر العديد من الفتاوى التى أجازت مثل هذا الإنكار نظرًا لخصوصية الظروف التى كانت تحيط بهم فى شبه الجزيرة، ومن ذلك الفتوى التى أصدرها مفتى وهران [٣١] عام ١٥٠٤ لإباحة ممارسة شعائر الإسلام فى الخفاء. وقد مكنت هذه الإجازة الدينية المشروعة الموريسكى من اتباع تعاليم الكنيسة الكاثوليكية شكليًا ، فى حين أنه كان يعتبرها فى داخله مجرد واجبات " اجتماعية ".

عند الحديث عن الكنيسة ، لا أعنى نفى قوة تأثير العوامل الدينية البحتة التى كانت تحركها ، لكننى أعتقد أنه يمكن تسليط الضوء على ضرورة إجراء دراسة حول الدوافع الاقتصادية المقترنة بتلك العوامل ، إلا أن ذلك يجب أن يتم بحذر، فإذا كنا على علم بأن محكمة التفتيش لم تنشأ لكسب المال من ورائها ، ها نحن نعرف الآن كذلك أنها كانت أداة لتحسين الدخل ، وبالتالى يجب أن تكون الكنيسة أيضًا قد تأثر دورها بدوافع اقتصادية، وبمنتهى السهولة يمكن إثبات العلاقة الطردية بين عدد المسيحيين الصادقين وعدد العطايا التى كانت تُمنح لهم.

ولنعد إلى التقية ؛ فحتى النبلاء المسيحيون - على اختلاف درجات إيمانهم - كانوا ينصحون الموريسكيين فى كثير من الأحيان باللجوء إليها ، كما يتضح من تلك النصيحة للثائرين فى أراغون: " بما أنه مسموح لكم ، تظاهروا بأنكم مسيحيون وأتموا التعميد وأسروا الإسلام فى قلوبكم ... " [٣٢]

بطبيعة الحال، لم يكن ممكنًا أن تمر مثل هذه القضية المعقدة على السلطات الكنسية مرور الكرام . هكذا نرى كيف تخلص بسلام رئيس الكنيسة الموريسكية فى تورتوسا (Tortosa) حين طلب منه الأسقف تقديم دلائل على حسن سلوك أتباعه

(*) وهى الآية رقم ١٠٦ من سورة النحل ، ونصها: ﴿ مَن كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ وَلَكِن مَّن شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ . (المراجع)

كى لا يطردهم من كنيسته فرد عليه قائلاً " إن الأعمال الظاهرية التى كان يرى هؤلاء الموريسكيين يقومون بها كانت تظهرهم له مسيحيين حقًا " [٣٣]

كذلك كانت الكنيسة الفالنسية تدرك جيداً هذا الأمر ؛ على الأقل هذا ما عبر عنه أسقف سوغورب (Sogorb) :

" من الواضح بكل تأكيد أن جميع المسلمين فى إسبانيا وخارجها يؤمنون فيما بينهم أنه فى حالة تعرضهم للخطر أو تخوفهم من توقيع عقوبة عليهم إذا قبلوا التعميد المسيحى أو اعترفوا بالمسيح أو أقاموا أية شعائر مسيحية فإنهم لا يسيئون بهذا للنبى محمد ماداموا يسرون فى قلوبهم الإيمان به ويحبونه ويصلون عليه ويقيمون شعائره سراً ، وذلك طبقًا لما أجازته لهم سنن الأولين وتوجيهات وتعاليم فقهائهم وأساتذتهم ... [٣٤] " .

إلى هنا استطعنا تتبع المعايير والاستراتيجية التى كانت تحرك الجانب المسيحى أثناء سعيه لتحقيق إدماج الموريسكيين ، لكن كيف كان رد فعل الموريسكيين أمام الضغوط المسيحية ؟

دون أدنى شك كان تشكيل محكمة التفتيش هو الأشد وطأة بين تلك الضغوط ، ليس فقط لأنها كانت تمثل تهديداً لكل فرد منهم على حدة ، وإنما أيضًا لأنها كانت تعرض التماسك الفطرى والدينى الذى كان يربط بين أعضاء الطائفة الموريسكية للخطر ، وذلك عن طريق مراسيم العفو التى كان من المعتاد الإعلان عنها قبل قيام المحكمة بعملها مباشرة ، علاوة على تكرار الترغيب فى الإبلاغ عن المشتبه فيهم ، ثم العقوبات التى غالبًا ما كانت تنتهى بها القضايا المرفوعة.

بالطبع لا أعتقد أنه من الأهمية بمكان الانشغال بتقييم أو حتى التوقف عند ردود الأفعال الفردية إزاء محكمة التفتيش ، وتسوق لنا سجلات المحكمة عديداً من الأمثلة التى توضح محاولات لجوء الأشخاص الذين يُطلب منهم المثول أمامها إلى كافة السُبل الممكنة للهروب ؛ لكننى أعتقد أن الحالات المحدودة لا تعنينا ، فلا يعقل أن تحجب

الأشجار عن العين رؤية الغابة. والجدير بالاهتمام في هذا الصدد هو محاولة معرفة ما إذا كان الموريسكيون كطائفة اجتماعية تشكل جزءًا لا يتجزأ من مجموع سكان البلاد قد عارضوا الزحف الكاسح لمؤسسة بالغة الخطورة عليهم، ليس فقط على حياتهم ، وإنما كذلك على استمرار الوجود الموريسكي.

استخدمت لفظة " الكاسح" هنا لأوضح من البداية إلى أي حد كانت أعمال محكمة التفتيش تبدو لهم حقيقة واقعة. لم تنم إلى علمي أنباء عن أية محاولة لإلغائها أو إلغاء وكلائها في إقليم فالنسيا ، على غرار ما حدث مثلاً في أراغون مع بدرو دي أربويس (Pedro de Arbúes) ؛ بل على العكس، يحكي لنا برنارد بيثنت (في كلمة ألقاها في جامعة برشلونة في الثالث والعشرين من مارس لعام ١٩٨١، القصة التي وقعت أحداثها في فاورا (Faura) بالقرب من موربدره ، حيث أقامت المحكمة دعوى ضد السيد خوان دي بيلاغراسا (Juan de Vilagrasa) ، لأنه سمح بذبح لحوم طبقًا للشريعة الإسلامية في أراضيه ، علاوة على رفضه إعارة حمار لعضو في محكمة التفتيش كان ينقل متهمين موريسكيين من مكان لآخر، وأضاف بيثينت قائلاً إن هذه الدعوى تظهر بوضوح مدى وقوف النبلاء بجانب رعاياهم الموريسكيين. أعتقد أنه في هذا الصدد تجدر بنا الإشارة إلى تراجع المعارضة لقرار الطرد أمام إدراك الجميع في النهاية - بطبيعة الحال - لرغبة المسيحيين الجدد في حماية أملاكهم والدفاع عنها. وقد بين لنا كاسي (Casey) حديثًا النظرية (التي كان قد ألمح إليها ألبارين دونغي) التي تقول إن طبقة النبلاء في فالنسيا قد مرت بفترة عانت فيها من ضائقة اقتصادية حتى قبل الطرد ، إن إمكانية قيامها بتشغيل زراع أخرين في الأراضي بعد رحيل الموريسكيين أدت في النهاية إلى تعاون النبلاء لتنفيذ المرسوم الملكي [٣٥] .

فلنعد إذن إلى موضوعنا : محكمة التفتيش . لم تكن محكمة التفتيش بوصفها هيئة قانونية محل نقاش أبدًا: في كل قضية كان يطلب إليها ألا تنفذ حكمها خلال فترة محددة - تناول فوستر هذه النقطة ، كما تعرضت لها أنا أيضًا - لكن لم تكن هناك محاولات مطلقًا ترمي إلى إلغائها تمامًا، وكات جميع الانتقادات الموجهة إليها تقريبًا تتعلق بالغرض من أعمالها أو بأساليب التعذيب التي كانت تتبعها ، وغالبًا ما كان

مصدرها الجانب المسيحى أو قليل من نوى الأفكار التى يمكن اعتبارها بشائر للفكر الذى سيؤدى فيما بعد إلى الاعتراف بحقوق الإنسان .

كم هى قليلة الأقلام الفالنسية التى تلمح أو تشير إلى وجود نية سيئة ذات طابع اقتصادى وراء أعمال محكمة التفتيش ! إذ تحتوى بعض التحقيقات - القليلة للغاية - على تعبيرات انتقادية مثل :

" كان قضاة محكمة التفتيش مجرد شرذمة من كبار اللصوص " أو " ليس لهم عمل سوى نهب الفقراء [٣٦] ".

يبدو منطقيًا إذن الانتهاء إلى أن الطائفة الموريسكية الفالنسية - بوضعها هذا - لم تكن تكترث لوجود هذه الهيئة المكلفة بمراقبة التزام جميع رعايا المملكة بالمسيحية . كذلك - بالنسبة لفالنسيا - من المحتمل جداً أن العزلة الجغرافية ساهمت فى بقاء الموريسكيين بمعزل عن قلب الأحداث ؛ تلك العزلة التى مكنتهم بسهولة من تحقيق الترابط وتكوين وعى بينهم بأنهم جزء من طائفة مختلفة تمامًا ، فيبدو أنهم لم يدر بخاطرهم قط الابتعاد عن خصوصياتهم المميزة ، وإن لم يكن الوضع هكذا ، فبماذا نفسر إذن قلة الوشايات بينهم إلى مثل هذا الحد ؟

لماذا كان الموريسكيون الماثلون أمام المحكمة بتهمة التستر على " الكفار" أكثر عدداً من هؤلاء الماثلين لاتهامهم هم أنفسهم بالإلحاد ؟

منذ عام ١٥٠٠ كانت المحكمة تهدد هؤلاء المتسترين بإعلان خروجهم عن تعاليم الكنيسة ، فهل ياترى كان لهذا التهديد أية قيمة معنوية بالنسبة للموريسكيين ؟ لا يبدو الوضع هكذا ، ويقر غارثيا كارثيل (García Cárcel) بصحة هذه النظرية فى معرض تناوله لمسألة الوشايات حين يكتب :

" .... كان غالبية الوشاة تقريبًا مجرد بعض الجهلاء الجبناء الذين غالبًا ما كانوا يبلغون كى لا يتم الإبلاغ عنهم ، لإيمانهم بفائدة الاستباق " [٣٧] .

كان طردهم من الكنيسة غير ذى بال بالنسبة لهم ...

يبدو أن الشيء نفسه يمكن قوله مع التحقق من الصدود الذى تعود الموريسكيون إبداءه إزاء مراسيم الغفران ؛ وفى فالنسيا بالتحديد أصدرت السلطات - سواء المدنية أو الكنسية - عدداً لا بأس به من هذه المراسيم : أحدها فى عام ١٥٦٧ ، واثنان آخران بعده بأربعة أعوام - فى السادس والثانى عشر من أكتوبر ١٥٧١ - صدق عليهما الملك وقاضى التفتيش العام - على التوالى - والعديد غيرهم. بشكل عام كانت ردود أفعال منْ يفترض أنه أول المنتفعين بها ضعيفة للغاية ؛ وعلى كل حال يبدو أن المعتنقين الجدد للمسيحية كانوا يلجئون إليها تحاشيًا للمثول أمام محكمة التفتيش ، بمجرد انتهاء فترة سماح الامتيازات الممنوحة لهم ، وقد عرضت محكمة التفتيش الفالنسية ذاتها هذا الأمر على الملك فى عام ١٥٩٩ :

" خلال عام ونصف استمر فيها سريان مرسوم العفو وفترة السماح ، لم ينتفع به سوى ثلاثة عشر فرداً قدموا اعترافات مصطنعة ، كما تستروا على المجرمين ، وهو ما كانوا يستحقون العقاب عليه بدلاً من العفو عنهم بموجب هذه المراسيم " [٣٨] .

بالتوازى مع هذه المراسيم كان يتم اتخاذ بعض الإجراءات الوقائية التى تردع هؤلاء الذين حصلوا على هذا العفو عن العودة مرة أخرى لارتكاب جرائمهم ، حيث تقضى هذا الإجراءات :

" بألا يسكن الموريسكيون الذين يعلنون تنصرهم - كما ذكرنا - فى بيوت متجاورة ، بل يتفرقون ويسكنون فى أماكن وأحياء أخرى بين المسيحيين القدامى ، بحيث يكون هناك - على الأقل - بيت يعيش فيه مسيحى قديم بين كل منزلين يقطنهما موريسكيون " [٣٩] ، وهو إجراء أضحى دون جدوى ، إذ استمر الجميع يقيمون فى نفس البيوت :

" كل قاطنى ضاحية سوغورب مسلمون سرًا ، ويخفون إسلامهم أمام الناس قدر استطاعتهم " [٤٠] .

ويذكر كارادياك أثناء دراسته حول إخفاق هذه المحاولات لدمج المسلمين كذلك فى أماكن أخرى - مثل كالاتايود (Calatayud) أو ثاراغوثا (Zaragoza) - أنه كان

من الأسهل عليهم فى تلك الضاحية العودة إلى الإسلام ، وعلاوة على هذا - من هذا المسيحى القديم الذى كان يريد أن يعيش بين المسيحيين الجدد ؟

إزاء الفوائد النظرية المفترض أن تعود بها هذه المراسيم ، وسهولة إمكانية حصول الفرد على العفو " عن أية ذنوب أو أخطاء أو الردة عن العقيدة المسيحية ؛ حتى لو تكرر منه ذلك " (٤١) ، أعتقد أنه يجب التوقف عند تجاهل الموريسكيين إجراءات العفو تلك ، وبقائهم دون الاستفادة بآثارها الإيجابية (إيجابية طبعًا من وجهة النظر المسيحية) والمنافع التى يعود بها عليهم اعترافهم الآلى ؛ كما أنه من واقع رؤيتنا لتدنى عدد المستفيدين إلى " ثلاثة عشر " ، يتضح أنه لم ينتفع بها سوى منْ كانوا يخشون - لسببٍ أو لآخر - قيام المحكمة بعملها المباشر ضدهم.

وقد أشار الأب فونسيكا (Fonseca) إلى هذا وأورد الدلائل عليه فى كتابه " سرد أحداث ترحيل الموريسكيين من مملكة فالنسيا Relación de lo que pasó en la expulsión de los morisco de Reyno de Valencia .

" ... ورغم أنه فى البداية كان يبدو أن هناك بعض الفوائد من وراء ذلك ، إذ أن البعض ممنْ كانوا يخشون محكمة التفتيش كانوا يلجأون إليها ويطلبون العفو عن أخطائهم ، لكن فيما بعد ثبت أن تنصرهم لم يكن صادقًا ، إذ لم يطلبوا من ورائه سوى تحقيق أمنهم كى لا ينالهم عقاب بسبب الذنوب التى ارتكبوها سابقًا ، وذلك بعد انقضاء فترة مرسوم العفو " .

هكذا إذن تحولت مراسيم العفو - بدلاً من أن تكون بابًا مفتوحًا للإندماج - إلى نوع من التصريح المؤقت بالاستمرار فى التهرب من محكمة التفتيش ، هذا إذا نظرنا إليها بشكل عملى ؛ ويبدو لى أن الفشل هذه المرة يمكن إرجاعه غالبًا إلى الأقلية الموريسكية التى كانت تتجاهل بإصرار هذه الفرص للاندماج وتستخف بها.

بكل هذا نستطيع إثبات أن هذا الولاء للإسلام يبرهن - مرة أخرى - على أن الطائفة الموريسكية لم تتخل أبدًا عن حسها الجماعى الذى كان يتمثل - بين وسائل

أخرى - فى احتفاظهم بديانتهم الخاصة ورفضهم لتلك الديانة المفروضة عليهم ، وبالتالى كان يتعارض هذا الحس - رغماً عنهم - مع النزعة التوسعية عند الملكية الكاثوليكية .

أخيراً ، أعتقد أنه لابد من الحديث مرة أخرى عن استحالة استمرار الوجود الموريسكى فى البلاد ؛ لهذا أوافق برنارد بيثينت تماماً فيما كتبه :

" ... نصل إلى التساؤل : كيف استطاعت طائفتان متعارضتان إلى هذا الحد التعايش معًا لما يزيد عن قرن من الزمان ؟ وكيف استطاعت أيضًا الأقلية الأضعف الصمود بمثل هذه المثابرة ولمثل هذا الوقت الطويل أمام مختلف الاعتداءات التى كانوا عرضة لها ، والاحتفاظ - على أقل تقدير - بجزء من هويتهم ؟ إذن فى آخر الأمر (كما كان يفسره الموريسكيون) كان الترحيل حلاً يمليه الفشل والعجز عن إيجاد حل آخر أكثر توافقًا مع الأهداف التى كانت تسعى إليها الأغلبية المسيحية " (٤٢) .

الهوامش

(١) Nuestra Historia, Mas-Ivars eds., Valencia, 1980, III, 9-107

(٢) El Sayyid Abû Zayd : príncipe musulmán, señor cristiano,"Awrâq", III (1980), 101-109.

(٣) Un señor musulmán en la España cristiana : el "Ra'is" de Crevillente (1243-1318), Alicante,1976

(٤) Mudejares valencianos, aportaciones para su estudio,"Saitabi", VII,165-190

(٥) La reconquesta valenciana í els orígens del problema morisc, "Arguments", III (1977), 49-62.

(٦) Los mudéjares valencianos en la época del Magnánimo," IV Congreso de Historia de la Corona de Aragón " (Palma de Mallorca,1959), 469.

(٧) Fueros , II, 82

(٨) Al-Azraq, capitán de moros, Valencia, 1977

(٩) Sobre la población de Valencia en el cuatrocientos (Nota demográfica) "BSCC", LVI (1980), 158-170

(١٠) Cardaillac, 327

(١١) Halperin Donghi : Un conflicto nacional : Moriscos y cristianos viejos en Valencia (1955-1957), reedición de la Institución "Alfonso el Magnánimo "Valencia, 1980, p. 56.

(١٢) La morería de Valencia en el reinado de Juan II,"Saitabi ", xxx,49-71.

هذا المرجع استعنت به على الرغم من أنه أنذاك لم يكن قد تم نشره ، وذلك بفضل كرم ولطف كاتبته.

(١٣) " ليس فيهم منْ يعزف عن الزواج ، ولا يترهبن رجالهم أو نساؤهم : كلهم يتزوجون ويتكاثرون ، لأن الحياة المعتدلة تعزز من وسائل التوالد " ، وهذا ما كتبه ثيربانتيس (Cervantes) فى قصته "حوار بين كلبين"

(el Coloquio de los perros) (Novelas ejemplares, Ed. de "La Lectura", Madrid, 1917, II, 318)

انظر أيضًا فى آراء أثنار دى كاردونا (Aznar de Cardona) عن أراغون التى تم عرضها بتوسع فى عمل ألبيرين دونفى ، ونفس الشيء بالنسبة لملكة فالنسيا (Expulsión justificada de los Moriscos Españoles. Y suma de las excellencias christianas de nuestro Rey D. Felipe Tercero deste nombre Compuesta por Huesca, 1610)

(١٤) أحد الشواهد على ذلك نجده فى هذه القطعة من

Regiment de la cosa pública de Eiximenis (p.p.18-19)

" سادسًا ، يتواجد بينكم الكثير من الكفار ممنْ قد يشكلون أخطارًا لا حصر لها تضر بالصالح العام. لهذا يجب عليكم ألا تسمحوا لهم بأى حال من الأحوال بتعظيم اسم ذلك الملعون محمد علنًا ، كى لا يبوء الله عليكم أو على أراضيكم بغضبه ... كذلك عليكم ألا تسمحوا للمسلمين بحمل أية أسلحة خطرة مهما كانت الأسباب ، وذلك حرصًا على أمن البلاد ، إذ قد يجول بخاطرهم أنه إذا كان سائر المسلمين قد قاموا بثورة فإنهم هنا أيضًا سيفعلون الشيء نفسه . "

(١٥) عالجت هذا الموضوع بشكل كاف جاكلين غيرال (Jacqueline Guiral), فى Nuestra historia Mas- Ivars (Valencia, 1980), III,267-280 ، وذلك بالنسبة للفترة الأولى ، وس. غارثيا مارتينيث (S.García Martínez) فى :

Bandolerismo, piratería y control de moriscos durante el reinado de Felipe II, 1972 y1977 ; وكذلك فى كتاب Bandolers, corsaris i moriscos , 1980 .

(١٦) وبالتحديد كان أحد الأسباب الكامنة وراء إثارة المشاعر المناهضة للمدجنين تقدم الغزو ، فقد تزامن مع قيام خايمى الأول بحملته على المرية عام ١٣٠٩ وقوع هجوم على الحى الإسلامى بمدينة فالنسيا ، كما يبين لنا أ. روبيو (A. Rubio) فى مؤلفه :

Una fundación burguesa en la Valencia Medieval : El Hospital de En Clapers (1311), en 'Dynamis. Acta Hispanica Medicinae et Scientiarum Historiae', I,1981,

الذى مازال تحت الطبع ، ولكننى استطعت الاستعانة به تفضلاً ولطفًا من مؤلفه معى.

(١٧) السادس من أغسطس ١٣٩١ . AMV, Manual de Consells, 19 A,fol. 252 V.°

(١٨) Font Ruls : La reconquista y repoblación de Levante y Murcia, 102

(١٩) انظر مثلاً فى الدراسات المتعددة لريغلا ، وغارثيا مارتينيث ، وبينيتيث سانشيث بلانكو (Benítez Sánchez Blanco) .

(٢٠) من الفهرس الوثائقى (AMV, Cartas Reales, I, pols.183-187) ، الوارد فى Kuchler, W.

Besteuerung der Juden und Mauren in der Lärdem der Krone Aragons Wähernd des 15. Jahrlunderts, "Gesammelte Aufsätze sur Kulturgeschischte Spaniens" (Munich), XXIV (1968), 253.

فى نفس هذا السياق يكتب ماير خوس بيرناديت (Mair Jose Bernadette) فى مؤلفه

(Hispanismo de los sefardíes levantinos , Aguipar, Madrid,1963):

* مع بدء القرن الرابع عشر وتغيير لغة اليهود إلى اللاتينية اضطروا فى قراءاتهم لكتبهم الدينية فى المنزل أو المعبد إلى اللجوء إلى ترجمات إلى القشتالية والقطلانية وربما إلى لهجات أخرى مثل الأراغونية *. وانطلاقًا من كتاب Israel Abrahams, (Jewish Life in the Middle Age,New York,1917,345) يشرح قائلاً إن إسحاق بارسيسيت بيرفيت حاخام سرقسطة ، قبل أن يكون حاخامًا لفالنسيا ، حينما وصل إلى العاصمة الأراغونية فى ١٣٧٣، صدمه أن كتاب إستيرار (Libro de Ester) ، كانت تتم قراءته من نسخة أراغونية أثناء الاحتفال بعيد البوريم.

(٢١) Carta de Fray Jaime Bleda escrita del convento de predicadores de Valencia a 10 de abril de 1605, elevada a S.M.,reproducida en Boronat, Los moriscos españoles y su expulsión. Estudio histórico - crítico, Valencia, 1901, II, 450.

(٢٢) Poetes , moriscos i capellans, Valencia, 1962, III

(٢٣) لذلك نبهنا الأستاذ بيرنيت (Vernet) – فى خطبته (صفحة ٢٠ – ٢١) التى ألقاها عند التحاقه بالأكاديمية الملكية للتاريخ (مدريد ١٩٨١)، والتى تناول فيها مراحل إنشاء أبراج الإشارات وأبراج المراقبة فى جميع أنحاء شبه الجزيرة بدءًا من الحقبة الإسلامية – إلى أن ذكرى هذه الأبراج بقيتْ حية فى مبحث أسماء الأماكن ، خاصة تلك الواقعة فى المناطق الساحلية ، لأنه بانتهاء الغزو لم تبق قيد الاستعمال سوى الأبراج فى هذه الأماكن ؛ والسواحل الفالنسية تشكل مثالاً واضحًا على ذلك . للاستزادة فى هذا الشأن انظر فى الإشارة التى أوردها س. غارثيا مارتينيث فى كتاباته.

(٢٤) Halperin Donghi,126; Diago: Apuntamientos recogidos por el P.M.Fr. Francisco Diego, O.P. para continuar los anales del Reyno de Valencia desde el Rey Pedro III hasta Felipe II, Valencia, 1636-1642.

(٢٥) وبالفعل أحبطت محكمة التفتيش الفالنسية فى عام ١٥٨٣ مؤامرة كان متورطًا فيها موريسكيون ؛ وذلك على سبيل المثال لا الحصر (García Martínez: Bandolerismo,70)

(٢٦) Burns : Journey From Islam : Incipient cultural transition in the conquered Kingdom of Valencia (1240-1280), "Speculum", XXXV (1960), 337-356.

(٢٧) Boronat, II, 494

(٢٨) Moriscos y cristianos. Un enfrentamiento polémico (1492-1610), Madrid, 1979.

(٢٩) Oraciones cristianas aljamiadas en procesos inquisitoriales de moriscos valencianos, 'BRABLB', XXXVII (1977-1978), 177-197 y los libros de los moriscos valencianos, 'Awrâq',II (1979), 72-80.

(٣٠) Boronat, II, 493.

(٣١) وقد وردت ثانية فى García Arenal, M.:. *Los moriscos*, Madrid, 1975, 44-45

(٣٢) أشار إليه Harvey في : L.P. : Crypto-Islam in Sixteenth Century Spain, 170 انطلاقًا من : Fr. Marcos de Guadalajara : Justa expulsión de los moriscos de España, Pamplona, 1619

(٣٣) Cardaillac, 93

(٣٤) "Parescer de Don Martín de Salvatierra, obispo de Segorbe, del estado en que están los moriscos de Valencia"; وورد ثانية في Boronat,I,619.

(٣٥) La situación económica de la nobleza valenciana en vísperas de la expulsión de los moriscos, en "Homenaje al Dr. D. Juan Regla Campistol", Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Valencia, 1975, vol.I,515-527.

(٣٦) García Cárcel : Orígenes de la Inquisición española. El tribunal de Valencia, 1478-1530, Península, Barcelona, 1985^{2}, 151.

(٣٧) García Cárcel, Orígenes de la Inquisición, 181.

(٣٨) قدم هذا النص Lea ، واحتفظ به Cardaillac ، ٣٦٥ .

(٣٩) Cardaillac, 49.

(٤٠) Longas, Pedro : Vida religiosa de los moriscos, Madrid,1915, 64.

(٤١) طبقًا لنص المرسوم الصادر في روما في الثامن والعشرين من فبراير عام ١٥٩٧، لصالح الموريسكيين في أبرشيات تورتوسا وفالنسيا وسوغورب وأوريولا ؛ والذي أورده Boronat, I, 381 .

(٤٢) Domínguez Ortiz, A y Vincent, B.: Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría, Madrid, 1978, 129.

الجزء الثانى

طبيعة التفرقة وأسبابها

الفصل الأول

وسائل التفرقة : بعض الأمثلة

قبل الانتقال إلى الحديث عن مختلف الإجراءات التمييزية التى كان يتم إخضاع الأقليات في إقليم فالنسيا الحالى لها ، يجب الإشارة فى المقام الأول إلى أنها كانت تؤثر بشتى الطرق على حياة الأشخاص الذين كانوا عرضة لتطبيقها عليهم . بشكل عام يمكننا ملاحظة أنه إذا كان بعضها يؤثر على حياتهم الخاصة ، فإن البعض الآخر - خلافًا لذلك - كانت له تداعيات أشد خطورة من الناحية الاقتصادية والاجتماعية ، حيث كانت تفرض قيوداً واضحة على حياتهم العامة والمهنية، وكان هذا - بطبيعة الحال - يصب فى مصلحة المجتمع السائد.

قماشة زرقاء على الرأس

سبق وأن رأينا بعضـاً من هذه الإجراءات فى الفقرات الخاصة بكل من الطائفتين الكبيرتين المهمشتين، ومنها - على سبيل المثال - إجبار اليهودى على وضع دائرة على ملابسه ، مع تباين القوة الإلزامية لهذا الإجراء تبعًا لشدة هبوب الرياح المناهضة أو الموالية لليهودية على مدار الحكومات المتعاقبة ، وكان يصاحب هذا الإجراء بعض التدابير الأخرى المتنوعة التى تفتقر بشدة إلى الوضوح بالنسبة لإمكانية أو إلزامية إطلاق اللحية أو طريقة قصها فى الحالة الثانية. أما فيما يتعلق بالمسلمين فقد كان مفروضاً عليهم - على أقل تقدير منذ عام ١٣٤٠ - أن يقصوا شعرهم بطريقة دائرية، وذلك طبقًا لما تدلنا عليه الوثائق ؛ كذلك يبدو أن مسألة شكل اللحية أو الالتزام به لم تكن قاعدة ثابتة أو دائمة ،

كما كان لخطوط الموضة دور فى تحديد شكلها أحيانًا. وبالنسبة للملابس ، كانوا - حسبما تقول كارمن بارثيلو [١] - ملزمين بارتداء ملابس " موريسكية "، منذ عام ١٣٧٣؛ أى ارتداء الجبة ووضع " قماشة زرقاء على الرأس" ، كذلك فرضت[٢] عليهم القرارات الصادرة فى السادس من نوفمبر ١٥٢٥ حضور الخطب الدينية المسيحية وهم يضعون على قبعاتهم نصف دائرة زرقاء (بحجم البرتقالة، كما يضيف كاردياك) . بعد ذلك اقترح ألونسو شاكون (Alonso Chacón) - أحد مؤيدى الاندماج وأشدهم حماسًا لتشجيع الزيجات المختلطة لتحقيق هذا الغرض فى عام ١٥٩٨ أن يتم إلزامهم - وقد أصبح جميعهم مسيحيين رسميًا - بوضع " علامة مميزة على قلنسواتهم وقبعاتهم ، بينما تضعها نساؤهم على أغطية رءوسهن ، أسوة بما يفعله اليهود فى روما "[٣].

بعد أن رأينا أن التزام أفراد الأقليتين بوضع علامات خارجية مميزة لم يتم فى نفس الفترة بالنسبة لكلتيهما ، بل كانت أسبق بكثير فى حالة اليهود ، نتساءل عن السبب. كما قلت من قبل فى معرض الحديث عن القوانين المحلية ، غالبًا ما كان التشريع المدنى مستمداً من قرارات المؤتمرات الكنسية ، تلك المؤتمرات التى لم يكن يشغلها - بطبيعة الحال - سوى اليهود (الذين ترجع قرارات وضع علامات مميزة على ملابسهم إلى المؤتمر الكنسى الذى انعقد فى ليتران عام ١٢١٥) ، لأن ظاهرة وجود المسلمين - باستثناء الوضع الخاص والمحدود لصقلية - كانت قضية إسبانية بشكل أساسى ، مما ترتب عليه عدم انعكاسها فى التشريع الكنسى الأوروبى.

كذلك قد يكون هناك مثال آخر - تناولناه أيضًا بإيجاز - ذلك الذى يشكله الأمر الذى أصدره خايمى الأول بمنع المسلمين واليهود من الاستعانة بأى مسيحى لخدمتهم : " ممنوع منعًا باتًا على اليهود والمسلمين شراء عبد مسيحى أو امتلاكه بحجة أنه هبة لهم أو بأية حجة أخرى "[٤] . طبقًا لهذه الفقرة كان مسموحًا لهم باستخدام العبيد من غير المسيحيين ، وأعتقد أن افتراض تنصر العديد من هؤلاء العبيد سعيًا للتحرر لن يكون مغامرة غير محمودة العواقب.

القيود العامة

بالنسبة للأنشطة العامة التى كانت تقوم بها الطائفتان محل الدراسة ، وبصرف النظر عن القيود التى كانت تمنعهم من التمتع بأية سلطة قانونية على المسيحيين : " ليس للمرابين العوام أو المسلمين ممارسة أية سلطة قضائية أو تقلد أى منصب عام أو العمل فى القصر الملكى ؛ كما أنه محظور على أى يهودى أن يكون عضواً فى محكمة." (٥) . أرى أنه من المفيد لنا هنا الإشارة إلى مسألة لم يتم الإشارة إليها إلى يومنا هذا ، أعنى تلك القواعد التى كانت تنظم البطولة الرياضية لرمى الرمح فى مدينة فالنسيا، وهى مسابقة طالما اعتاد عليها سكان المدينة ، لأن كتاب اليوميات (Libre de Memóres, p. 242) يشير بالفعل إلى انعقادها فى عام ١٣٨٦، وإلى أنها كانت تنعقد " كل عام كما جرت العادة " ؛ وكانت هذه المسابقات تستبعد بشكل صريح غير المسيحيين . هكذا ، نجد أن قواعد ما يمكن أن نسميها لائحة تنظيمها الصادرة عام ١٤٢٩ تنص على ما يلى:

" أولاً يحصل على هذا الكأس كل مسيحى حر بوجه عام"

علاوة على هذا ، إذا تجرأ أحد المستبعدين عن المشاركة ، فإن إحدى الفقرات فى نفس اللائحة تنص على :

" كذلك ليس لأحد من الكفار أن يشارك فى المسابقة المشار إليها ، وإذا حدث هذا وفاز فيها ، فإن رميته لا يتم احتسابها ، وإنما يتم احتساب الرمية الأقرب إلى الرمية الفائزة دون الوضع فى الاعتبار رميات هؤلاء الكفار المشار إليهم " (٦) .

حتى لو كانت أسلحة أثرية !

أعتقد أن إجراءات التفرقة التى كانت تحكم الحياة المهنية للطوائف المهمشة موضع دراستنا تستحق أن نخصص لها وحدها فصلاً بأكمله ، نظراً للعلاقة الواضحة التى تربط بين عمل هذه الطوائف والوجود الفعلى لأفرادها الذين كانوا عرضة

لتطبيق هذه الإجراءات عليهم ، وبطبيعة الحال تتضح هذه الإجراءات أكثر ما يكون الوضوح فى مختلف اللوائح المنظمة للطوائف المهنية التى كانت تحكم جميع الأنشطة المهنية منذ العصور الوسطى.

اليهود والمدجنون

ظلت كلتا الأقليتين الدينيتين مستبعدتين آليًا من الجماعات الدينية والنقابات المهنية ؛ فبصرف النظر عن الجماعات الدينية كان الانضمام للنقابات - كاتحاد يشكله أفراد يمتهنون مهنة واحدة - له طابع دينى (مثلما يتضح فى اتباع أحد القديسين وإقامة الاحتفالات لهم والمواكب الدينية).

لهذا كان لكل من اليهود والمسلمين - كل على حدة ، كما هو غنى عن التوضيح - جماعاتهم الدينية الخاصة ، كما جرت العادة على أن يتجمع كل منْ يزاولون نفس المهنة منهم فى جماعة منفصلة .

تبين لنا الوثائق الكثيرة نسبيًا - التى أفكر فى نشرها يومًا ما - عن الرابطات والتجمعات الدينية ، المسلمة منها أو المسيحية ، كيف تشكل عن طريقها " مجتمع مضاد " بالمعنى الحقيقى للكلمة ، فتبدو الملامح الرئيسة لكل منهما شبيهة جداً بتلك المسيحية : كيان منغلق لا يقتحمه سوى أفراد الأقلية التى ينتمى إليها ، كما أنه شديد الارتباط بالهوية الدينية والوضع الاجتماعى والاقتصادى لهؤلاء الأفراد(٧) وربما كان الفارق الشاسع الوحيد - والواضح ، كما سنتبين - هو أن تلك الكيانات الخاصة بالأقليات لم تكن مضطرة لاشتراط استبعاد أفراد المجتمع السائد ، فمنْ هو ذلك المسيحى الذى كان يرجو التآخى معهم ؟ ونظراً لأن هيمنة المجتمع السائد، سياسيًا واجتماعيًا وديموغرافيًا ، كانت تأخذ فى الازدياد مع مرور الوقت ، فقد أصبحت إمكانية حدوث انصهار بين أفراد الطبقة العليا اجتماعيًا شيئًا لا سبيل إلى تخيله ... فلنترك هذا الحديث الآن ، فبالرغم من أن تقديم سلبيات المجتمع السائد قد يبدو جد شيق، إلا أنه يحيد بنا تماماً عن قضية التهميش المهنى المتعمد الذى قصدت إلى عرضه هنا .

مع هذا كان أفراد الأقليتين فى فالنسيا مثاراً لإشكالية ذات طابع خاص جداً بالنسبة لإمكانيـة عملهم أو عـدمـه كصبيـة عنـد أحد المعلمين من أعضاء النقابات دون الانضمام إلى الكيان النقابى . جرت العادة فى الوثائق التى كان يصدرها المجتمع السائد بهدف استبعاد أفراد الأقليات على تبرير ذلك باعتبـارات دينيـة - " لرفعـة شـأن العقيـدة الكاثوليكـية المقدسـة " ، كما يقول الفصل التاسـع من لائحـة قـوانين صـانعى الغلايـات الصادرة عام ١٥١٠ - [٨] ، لكن غالبًا ما يمكن إدراك دوافع أخرى - كما سنرى تباعًا - كانت أساسًا اقتصادية أو سياسية.

فيما يتعلق باللوائح الاستبعادية المستمدة من عوامل اقتصادية اجتماعية يمكننا مثلاً ذكر اللوائح الصادرة فى الخامس عشر من مايو عام ١٤٦٥ لتنظيم مهنة نسج الحرير فى مدينة فالنسيا، إذ تنص على ما يلى :

" كذلك ليس لأى معلم فى هذه المهنة أن يقدم على تعليمها لأى يهودى أو مسلم ، لأن ذلك سيكون على حساب العامة المشتغلين بهذه المهنة ، إذ قد لا يجدون فرصاً للعمل ، مما سيعود بالضرر على ورشهم وعلى المهنة ذاتها ... " [٩].

من ناحيـة أخـرى - كمـا قلت لتـوى - كانت الإجـراءات الصـادرة لاستبعاد غير المسيحيين من تعلم مهن معينة على علاقة وطيدة بنظرة الارتياب - كما سبق ورأينا فى الجزء الأول من هذا الكتاب - التى كان ينظر بها المجتمع المسيطر إلى الفرد الخاضع ؛ كما كانت هناك صلة بينها وبين الإحساس الدائم بالخطر الذى كان يلوح فى الأفق من المسلمين فى غرناطة أو شمال إفريقيا نظراً لقربهما الجغرافى من مملكة فالنسيا؛ وطبعًا كان تخوفهم من الأقلية المدجنة - والموريسكية فيما بعد - أكبر ، لكن الأقليـة اليـهودية لم تسلم من هذه النظرة أيضًا . هكذا حظرت نقابة تشحيم السفن بمدينـة فالنسيا - عبر اللوائـح الصـادرة عام ١٤٢٤ - " تعليم مهنة النجارة أو نشر أو قطـع الخشب لأى مسلم أو يهـودى أو أى ملحـد آخـر يكون خادماً خاصًا للمعلم أو لأى شـخص غيـره ، لأنهم إذا عـادوا إلى بلادهم قـد يصنعـون أخشـاباً تصلح كمجاديف أو أشياء أخرى "[١٠].

وقـد قـدم بيلس[11] (Plles) لذلك الحظـر تفسيراً مشابهـاً حينمـا علـق قائلاً إنه صدر " كى لا يتسنى للملحدين المشاركة فى بناء السفن التى يمكن استـخدامها لمهاجمة المسيحيين " .

يظهر نفس الإجراء الاستبعادى فى لوائح نقابات صانعى الأسلحة (ممن يصنعون سروج الخيل والرماح والسيوف والزينات ... الخ) [12] الصادرة عام ١٤٨٠ . لقد كانت هنـاك مبررات كافيـة لمثـل هذا التخوف ! يدون مؤلف كتاب " رحلة إلى تركيا " (Viaje a Turquía) فى القرن السادس عشر أن اليهود الذين تم طردهم بموجب مرسوم عام ١٤٩٢، وهؤلاء النازحين إلى أراض تركية قاموا بتعليم كيفية الاستخدام السليم لبعض الأسلحة النارية ، وكذلك بعض الجوانب الفنية فى التحصين. فى إطار نفس هذا التيار العجيب للجاسوسية الحربية فى عصر النهضة[13] تروى أيضًا قصة الموريسكى الغرناطى إبراهيم أريباس الذى سافر إلى أمريكا متخفيًا فى هيئة مسيحى قديم وتعلم فن صناعة الأسلحة النارية وطريقة استـخدامـها ، وذلك على متن السفن المسيحية ذاتهـا. بعد ذلـك - مع نفيه إلى تونس - ألف كتـابًا عن صنع الأسلحة الثقيلة باللغـة القشتاليـة ، قـام بترجمته إلى العربية موريسكى آخر يُدعى بيخارانوا (Bejarano) ، واسـمـه الإسـلامى " الحـجـرى" ، الذى على مـا يبـدو كـان قـد هاجر من إسبانيا فى عـام ١٥٩٩ ؛ وبفضل هذا المؤلف[14] استطاع العالم العربى فى شمال إفريقيا الاطلاع على بعض فنون الحرب المبتكرة والقيمة جداً.

إن رفض حصول منْ قد يصبحون يومًا أعداءً للمملكة على معلومات عن السلاح كان نتيجة للنظرة المرتابة المشار إليها، ولإثبات ذلك يمكننا إضافة أنه لم يكن محظوراً عليهم حينما كانـوا عبيـداً تعلم بعض الفنـون الأخـرى التى تعتبر أقـل خطـراً ؛ وذلك كمـا ينعكس فى لوائح نقابة صانعى الحبال والأحزمة الصادرة فى فالنسيا فى السادس والعشرين من أغسطس لعام ١٤٧٢ : " هكذا، ولتجنب التأثير الدينى المحتمل على معلمى صناعة السيور والأحزمة أن يصدروا أمرًا لكل من يزاول تلك المهن بألا يعلم أى يهودى أو مسلم مهنته ، كما لا يمكنه الاستعانة بأى منهم فى أى مكان فى مدينة فالنسيا أو ضواحيها، إلا إذا كان عبداً لأحد هؤلاء المشتغلين بالمهن المشار إليها ... " [15] وهو الإجراء الذى ظهر مرة أخرى فى قرارات الرابع والعشرين من نوفمبر لعام ١٤٨١ [16].

الموريسكيون واليهود المتنصرون

أولاً : يجب الإشارة إلى التوافق الزمنى النسبى بين انتشار حركة التنصير فى المجتمع الفالنسى وبين تطبيق الإجراءات الاستبعادية على المسيحيين الجدد فى النقابات المهنية . هكذا نجد إشارات إلى وجود كتابين تتضح فيهما الأدلة على إلزام من يتطلع إلى الانضمام إلى مدرسة الصاغة بتقديم شهادة نقاء الدم التى قُدمت للمرة الأولى فى عام ١٤٧٤ ؛ وذلك فى إحصائية أرشيف مدرسة الصاغة[١٧] ، التى قام بعملها إغوال أوبيدا (Igual Ubeda) ؛ وكذلك فى مجموعة الوثائق النقابية المحفوظة فى أرشيف بلدية فالنسيا ، والتى نشرها ألميلا بيبيس (Almela Vives) فى ١٩٥٨

ثانيًا : أضف إلى ذلك أن الغالبية العظمى من اللوائح النقابية الداخلية التى كانت تشكل - تدريجيًا - تدابير تمييزية ضد المسيحيين الجدد ، ظلت تستبعدهم - على الأقل نظريًا - إلى أن اختفى نظام النقابات فى القرن التاسع عشر ، وهو ما يمكن الاستدلال عليه من اللوائح الأكثر حداثة مما ذكرناه. كذلك فى مهنة مثل مهنة الحجارين استمرت التفرقة حتى بداية القرن الماضى : المثال على هذا قوانين نقابة الحجارين فى أليكانتى لعام ١٨١٨ ، المحفوظة فى (الجمعية الملكية الاقتصادية لأصدقاء الإقليم) فى فالنسيا[١٨] . مع هذا، وفى ضوء انعدام الحدث - لحسن الحظ - عن مسيحيين جدد وآخرين قدامى ، يبدو أن الفقرة الخاصة بالاستبعاد كانت تُدرج تلقائيًا عند تجديد اللوائح النقابية.

هذا التأكيد عليها بلائحة تلو الأخرى يمكن أن يصبح واحدًا من أمثلة كثيرة على استمرار أوجه القصور الاجتماعى ، خاصة فى مجتمع بمثل هذا الانغلاق ؛ لكن من ناحية أخرى يجب علينا ألا ننسى أن طبيعة تكوين النقابات ذاتها كانت تهيئ المناخ لوجود واستمرار التفرقة ؛ بل يمكن القول إن هذه النقابات لم تتكون إلا لتحقيق هذا الغرض ؛ ولأنها ظهرت فى مجتمعات مغلقة بكل ما فى الكلمة من معنى ، فقد كان كل ما بهذه المجتمعات عوائق أمام أى شىء ، عوائق أمام دخول البضائع من الخارج وعوائق عند إدخال تقنيات جديدة أو تقديم منتجات جديدة ، وأخيرًا - وليس بآخر - عند انضمام " عنصر دخيل " إلى الكيان النقابى . وإذا أردت تعريف العوامل

الشخصية التى تؤدى إلى الاستبعاد ، فما أيسر أن يقع اختيارنا على دراسة هؤلاء الأفراد الذين كان يتم تصنيفهم - لسبب أو لآخر - على أنهم " مختلفين ".

ثالثًا : يجب الإشارة أيضًا إلى إحدى القضايا التى تم تقديم حلول استثنائية لها، نظرًا لأسباب ملحة ، أعنى تلك المهن التى غالبًا ما كان يزاولها اليهود، ومنها التجارة نظرًا لأن مدينة فالنسيا أصبحت مع مرور الوقت تعج بعدد لا يُستهان به من المتنصرين إلى جانب المسيحيين القدامى ، فقد كان لزامًا التوصل إلى الاتفاق التالى فى الثانى عشر من سبتمبر عام ١٤٧٦، والذى يقضى بأنه عند إجراء الانتخابات السنوية للرؤساء الأربعة للنقابة

" .... يجب اختيار ثلاثة منهم من المسيحيين القدامى ، وواحد من المعتنقين الجدد للمسيحية ... " مع هذا كان يجب ألا تكون سلطة هذا الأخير قويةً ، حيث أضاف نص الاتفاق أن "أحد المسيحيين الأصليين - ولا غيره - هو الذى سيقع عليه الاختيار ليكون رئيسًا لمهنة السمسرة هذه ، وكذلك أمين سر نفس المهنة . "(١٩).

هذا فيما يتعلق بسماسرة العبيد، وكان يجدر بى أيضًا أن أطلع على ما قرره المشرعون بشأنهم لكن لم يحالفنى الحظ فى هذا ...: فبالرغم من التأكيد على نقل الوثائق الخاصة بنقابتهم إلى فرع الأرشيف المحلى إلا أننى لم أتمكن من العثور عليها ، وأحد التفسيرات المتعددة التى قدموها لى (بمنتهى اللطف طبعًا) لتبرير اختفائها هو احتمال أن تكون حدة البرودة غير المعتادة التى سادت فى شتاء ١٩٣٩ - ١٩٤٠ هى التى دفعت إلى الزج بها فى مدفأة المكان الذى كانت موضوعة فيه !.

لكن بصرف النظر عن هذه الحالات الاستثنائية كانت هناك قاعدة عامة ومطلقة تحرم على جميع الملحدين وذويهم الانضمام إلى الكيان النقابى . ولعل أوضح مثال على ذلك هو جميع لوائح الاستبعاد التى رأيتها ، تلك الخاصة بالمطالبة بنقاء الدم المطلق لأعضائها فى فصلين من اللوائح المنظمة لعمل الصيادلة فى فالنسيا الصادرة عام ١٥٢٩ (٢٠)، حيث ينص أولهما على ما يلى:

" كذلك لتحقيق المزيد من الاحترام كما ورد فى الفصل المشار إليه سابقًا، وللحيلولة دون إمكانية تقدم أى من المتنصرين الجدد أو ذويهم لتأدية اختبار المهنة ،

نحظر على أى من أفراد النقابة المهنية أن يتخذ تلميذًا من المتنصرين الجدد أو نويهم ، سواءً كان ذكرًا أو أنثى فى بيته أو صيدليته بغرض تعليمه مهنة الصيدلة أو للاستعانة بمساعدته فى تحضير العقاقير أو فى الأشياء المتعلقة بهذه المهنة ... وإذا حدث وخالف هذا الأمـر وأصر على الاحتفـاظ بهـذا التلميذ ، يتم إغلاق صيدليته وطرده من النقابة ولا يصبح قادرًا على الاستفادة من هذا التلميذ".

وثانيـة هذه اللوائح التى نوردهـا كمـثـال تذهب إلى مدى أبعــد من سـابقـتـهـا فتحظر الآتى :

" إذا تزوج أحد أعضاء هذه النقابة امرأة متنصرة حديثًا لا يجوز له خلال فترة زواجه منها الانضمام إلى هذه النقابة أو قبوله فيها، وإذا حدث ووقع عليه الاختيار لشغل منصب فيها يُعتبر هذا الاختيار باطلاً وكأنه لم يكن ، ويتم إجراء انتخابات أخرى يُرشح لها أفراد جدد لا يكون هو منهم ".

مع هذا فـإن هـذا الموقف يعتبـر أكثـر عـمـومـيـة مكانًا وزمـانًا ، فـمـثـلاً تظهـر بالتوازى معه - فى اللوائح النقابية الخاصة بمملكة مـايوركا[٢١] التى درسـهـا أنتونى بونز (Antoni Pons) - إجـراءات مـشـابـهـة تمامًا استـمـرت كذلك حتى إلغـاء نظام النقابات . فيما يتعلق بمايوركا تجدر الإشارة إلى موقف نادر الحدوث ، ألا وهو أن العديد من الطوائف المهنية فى العصور الوسطى سمحت لليهود المتنصرين - كما يتبين من لائحة عام ١٣٩١ وغيرها ، التى تُدرج ضمن لوائح مهنة الحياكة فى بالما (Palma) ، بما يلى .

" أولاً : من الآن فصاعداً لا يجوز لأى نساج صوف أو منجد ألحفة أن يستغل مشغله فى تعليم أسرار المهنة لأى مسلم ، عبدًا كان أو حرًا ، أو لأى من أبناء العبيد اليونان أو التتار أو الأتراك ، أو لأى من أبناء الملحدين الذين قد يسيئون إلى المهنة ويقللون من شأنها ، حتى لو كانوا لآباء وأمهات أحرار ، ومنْ يخالف ذلك تُوقع عليه غـرامــة ستين سويلدو ... أمـا الأبنـاء غير المتزوجين وغير الشرعيين لأب قطـلانــى أو أم قطلانيــة فلا تـسرى عليهم هــذه القاعدة، كما لا تسرى على الأسرى المملوكين لذلك النساج : **ويجوز لليهود المتنصرين ونويهم من المتنصرين أيضًا مزاولة المهنة ، كما يمكن تعليمها وشرحها لهم دون النظر إلى أنهم من سلالة الملحدين".**

لاحظ فى الجملة الأخيرة - التى أبرزتها بخط مميز - الطابع الاستثنائى الذى ينعكس فى قبول المتنصرين اليهود ، خاصة مع الإشارة إلى أنهم - مع ذلك - مازالوا ينتمون إلى سلالة المستبعدين ، أى إلى هؤلاء الذين يسمح الفكر السائد فى تلك الفترة بإطلاق هذا الاسم عليهم. أعتقد أن هذا التسامح الذى كان سائداً فى مايوركا فى البداية يمكن أن يكون أحد أسباب الصراعات التى ظهرت فى الجزيرة بين النقابات المهنية مع تصاعد قضية اليهود المتنصرين فى القرن الثامن عشر، وهى القضية التى تناولها بالبحث فرانثيسكو ريبرا مونتسيرات (Francisco Riera Montserrat) .

أخيراً ، فبالرغم من أن اللوائح النقابية كانت تنظر عادة للأقليات الدينية وذويها على أنهم كيان واحد ، إلا أن الوثائق كانت غالبًا ما تحوى حالات يحظر فيها على إحدى الجماعات المهمشة فى المجتمع الفالنسى فقط مزاولة مهنة معينة ، مثلما نجد فى اللوائح التى تنظم مهنة التنجيد الصادرة فى فالنسيا عام ١٥١١ ، والتى يتضح منها أن اليهود المتنصرين ليسوا مستبعدين من ممارسة هذه المهنة.

" لا يجوز لأى مسلم ليس حرًا أن يمارس مهنة التنجيد فى هذه المدينة أو فى أى من ضواحيها ، كى لا تصبح هذه المهنة فى أيدى أشخاص من السوقة أو مناهضين للعقيدة الكاثوليكية المقدسة ... " (٢٢).

اعتبارات إضافية

للانتهاء من هذا الجانب المهنى للتهميش أظن أنه من الضرورى إلقاء نظرة على الطريقة التى كانت تتناولها بها الدراسات من قبل ، خاصة فى الكتابين الكبيرين اللذين يتم البدء بأحدهما كنقطة انطلاق للقيام بدراسة شاملة للنقابات الفالنسية: وهما كتاب الأمير كرويى (Cruilles) وكتاب تراموييريس (Tramoyeres) .

لم يتعرض بيثينتى سالبادور لموضوع التفرقة ، وإذا تصادف مرة وقابلته إحدى الإشارات إليها - كما هو الحال مع نقابة النجارين الذين يقول عنهم " لكى يتم قبول

أحد كتلميذ فى نقابة النجارين يجب عليه تقديم بيان شرعية الميلاد ، ويجب أن يكون مسيحيًا قديمًا ، وهى قاعدة عامة مدونة فى جميع اللوائح ، على الرغم من أن الوثيقة الملكية الصادرة فى الثانى من سبتمبر عام ١٧٨٤ تقضى بأن مسألة شرعية الميلاد ليس لها صلة بمزاولة أية مهنة أو وظيفة" [٢٣] - إذا قابلته إحدى الإشارات فإنه يقدمها على أنها قاعدة عامة، وكإجراء شائع فى جميع فترات عمل النقابة دون التعرض لبحث مسألة تاريخ بداية العمل بها. على العكس من ذلك ، فهو يكشف لنا شيئًا هامًا جدًا عن المحصلة النهائية للإجراءات التمييزية : فكما سبق وافترضت أنا فى حالة الحجارين فى أليكانتى ، فقد استمرت التفرقة رغم اتخاذ الملك كارلوس الثالث واحدًا من أكثر الإجراءات استنارة للحد منها ؛ هذا وجدير بالذكر أنه بعد كارلوس الثالث لم يعد يوجد كثيرون ينتمون لسلالات المسلمين واليهود لكى يصبحوا عرضة للتفرقة ، ولهذا فإن الإصرار على استمرار إجراءات التفرقة كان مجرد وسيلة لإظهار العقيدة الكاثوليكية فى أكثر صورها تطرفًا . قد يستلزم هذا إجراء دراسة تتضمن أدق التفاصيل ، لكننا أمام معطيات تجعلنا نفترض - بل نرجِّح - أن إجراءات التفرقة لم تختفِ من النصوص الخاصة بالنقابات إلا عندما تم إلغاء هذه النقابات. إذن ليست مجازفة بشكل مطلق التأكيد على أن النقابات كانت - على أقل تقدير - تخالف أوامر الملك ، وما يدل على ذلك أن جزءًا من مواطنى فالنسيا كانوا يشهرون سيوفهم بالرغم من أنها سيوف مبتورة الأنصال ؛ وإذا كانوا بهذا يقصدون تنكيس راية التسامح فإن رسالتهم كانت شديدة الوضوح.

أما عن كتاب تراموييريس[٢٤] ، فيجدر القول إنه الباحث الأول للنقابات الذى اهتم بالأقليات العنصرية فى إقليم فالنسيا الحالى، وهو الذى تناول مشكلة التفرقة القائمة على أساس الدوافع الدينية بتفاصيل أكثر وأدق، كما أشار إلى الرابطات والجماعات الدينية التى كان أعضاؤها من المتنصرين فقط (صفحة ٥١) ، وإن كانت إشارته هذه قد شابها بعض الأخطاء التى لا مجال لذكرها هنا؛ وأضاف أيضًا - فى معرض إشارته إلى ضرورة تقديم شهادة نقاء السلالة للانضمام لإحدى النقابات (صفحة ١٨٢) - أن هذا الإجراء لم يظهر فى اللوائح النقابية حتى القرن السادس عشر ، " وهى الفترة التى بدأت فيها موجة حادة من الكراهية الشديدة لكل مَنْ

لا يعتنق العقيدة الكاثوليكية فى أنقى صورها بالمعنى الدقيق للكلمة " ، مع ذلك يرجع تاريخ المثالين الوثائقيين اللذين أوردهما إلى عامى ١٦٨٧ ، ١٧٧٤ ، وهما بخصوص صانعى القطيفة وصانعى الجوارب الحريرية على التوالى. بعد ذلك (الصفحات ١٨٣ ١٨٤) يشير إلى منع المعلمين - بدءًا من القرن السادس عشر - من اتخاذ تلاميذ أسرى أو موريسكيين لتعليمهم مهنتهم ، مدعمًا إشارته هذه بمثالين موثقين، أولهما لعام ١٥٩٧ (الخاص بنقابة الإسكافيين) وثانيهما لعام ١٥٥١ (خاص بطائفة المنجدين ، وقد عرضته أنا فى صفحة ١١٩). بالنظر إلى أن هذا الأخير قد ذكر بالتحديد " أشخاصًا مناهضين للعقيدة الكاثوليكية المقدسة"، فمن الغريب هنا أن تراموييريس لم يشر إلى اليهود المتنصرين الذين كانت عقيدتهم الكاثوليكية مثار شك كبير فى تلك الفترة . مع هذا لا يجب أن تمثل هذه " الكبوة " مفاجأة بالنسبة لنا ، إذ إن الاهتمام تاريخيًا بالنقابات الفالنسية ظهر موازيًا لحركة إحياء (الماضى) التى لم تكن فقط ترغب فى تقديم تلك النقابات على أنها كيان غير ضالع فى تأجيج الصراعات الاجتماعية ، وإنما كذلك على أنها هيئات يمكن أن تلعب دورًا فى الحد من هذه الصراعات ، وبسبب هذه الدوافع أصبح من المعتاد إخفاء الجوانب السلبية للنظام النقابى وإبراز تلك الجوانب التى يمكن أن تقدم لها صورة أكثر إيجابية ، وذلك فى الكثير من الكتب والكتيبات والمنشورات التى ظهرت فى أواخر القرن الثامن عشر ، وكذلك أثناء حركة إحياء هذا الأدب " النقابى " التى بدأت إثر انتهاء الحرب الأهلية السابقة مباشرة . لهذا ، فرغم أن تلك الكتابات لها قيمتها النابعة من المواد والوثائق التى تحملها بين طياتها ، إلا أنها ليست هكذا دائمًا إذا تطرقنا لمسألة التفرقة مثلما كنا نأمل.

ختامًا إذن ، من الضرورى التأكيد على أنه إذا كان اليهود والمسلمون - حتى عامى ١٤٩٢ و ١٥٢٥ الحاسمين بالنسبة لهما - مستبعدين عن الكيان النقابى لأسباب أخرى بجانب تلك المتعلقة بتفعيل لائحة إحدى المهن ، فقد عمد الأعضاء الأصليون فى هذه النقابات إلى السعى وراء تجديد منع انضمام المتنصرين للنقابات بمجرد أن بدأ المسيحيون الجدد الآخذون فى الازدياد أو الرابطات التى شكلوها فى خلق مشكلات التنافس الاقتصادى ، أو فى الاتجاه إلى الانضمام إلى النقابات

الخاصة بالمسيحيين القدامى . بعد اطلاعنا على كل ما سبق، يجب علينا إذن إرجاع تاريخ اتخاذ الإجراءات التمييزية التى عرضها تراموبيريس ولم يقم أحد بدراستها موضوعيًا حتى يومنا هذا مائة عام إلى الوراء على أقل تقدير ، وكذلك مد الفترة الزمنية التى استمر خلالها العمل بها عن تلك التى وردت فى كتاب الأمير كرويى.

الهوامش

(١) La morería de Valencia en el reinado de Juan II, "Saitabi", xxx (1980), 49-71.

(٢) Boronat, I, 153.

(٣) Cardaillac, 54.

(٤) Furs,II,81 (Libro I, rub,VIII).

(٥) Furs, I, 217 (Libro I, rub. III).

(٦) AMV: Manual de Consells, 29A, fol. 163.

(٧) دراسة غوال :

Una cofraída de negros libertos en el sigls xv (1472), "Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón, V(1952),

تمدنا بمثال توضيحي للغاية ، إذ يظهر كذلك كيف كان كل فرد ينتمي لإحدى الأقليات الاجتماعية خلال تلك الفترة ينضم إلى غيره ممنْ لهم نفس ظروفه مكونين جماعة خاصة بهم.

(٨) AMV : Manual de Consells, 54 A, fol. 477.

(٩) AMV : Manual de Consells, 38 A, fol. 13.

(١٠) Guiral, Jacqueline : "Valencia marítima en el siglo xv", en Nuestra Historia, III, 264.

(١١) Piles Ros, L. : Apuntes para la historia económico-social de Valencia durante el siglo xv, Valencia,1969, p. 95.

(١٢) AMV : Manual de Consells,42 A,fols. 45 v.° - 49 v.°, capítulo x.

(١٣) للمزيد من المعلومات حول هذا الشأن انظر أعمال Historia de la Ciencia التي نشرها بيرنت غينيس (Vernet Ginés) .

(١٤) يمكن العثور على نقوش عديدة لقطع من الأسلحة الثقيلة ملحقة بالكتاب، والاطلاع على تفاصيل في هذا الشأن في : Recueil d'Etudes sur les moriscos andalous en Tunisie, editado por M. de Epalza y R.Petit, Dirección General de Relaciones Culturales, Madrid,1973.

(١٥) AMV : Manual de Consells, 39 A, fol. 141.

(١٦) AMV : Manual de Consells, 42 A, fols.151 v.º - 166 v.º, cap. 22

(١٧) El gremio de los plateros (Ensayo de una historia de la platería valen-cia),Valencia,1956

(١٨) RSEAPV, C. 61, III, Industria y Arte, núm. 3.

(١٩) AMV : Manual de Consells, 40 A, fol. 290 v.º y siguientes.

(٢٠) تم نشرها مرة أخرى فى Barberá Martí, F. : Códice del antiguo Colegio de boticarios de Valencia dado á luz y anotado por el Dr...,Valencia,1905, p31.

يحظر فى اللوائح الصادرة بين عامى ١٤٤١، ١٤٤٣ " تشغيل أى شاب ملحد يهودى أو مسلم" ، واستمرت المطالبة بشهادة نقاء السلالة فى لوائح عام ٢٦٦١.

(٢١) Els gremis, " BSAL ", XLIV, XLV (1928-1929) y XLVI y XLVII (1930-1931).

(٢٢) يضم هذا الحظر كذلك اللقطاء والعبيد.

(٢٣) Los gremios de Valencia. Memoria sobre su origen, vicisitudes y organización por el Marqués de Cruilles, Valencia, 1883, p.72.

(٢٤) Instituciones gremiales. Su origen y organización en Valencia, Valencia,1889.

الفصل الثانى

عوامل التفرقة

القضية الثانية التى يجب دراستها هى الأسباب التى أدت إلى تطبيق إجراءات تمييزية على مواطنين بعينهم فى مملكة فالنسيا . بمعنى آخر، ما هى صفات هؤلاء المواطنين التى كانت تجعل منهم كيانًا منفصلاً وقتما وأينما يكون مناسبًا اعتبارهم كذلك؟

الهيئة الجسمانية

اليهود واليهود المتنصرون

ما أكثر النظريات المتعددة التى تعمد إلى إلصاق بعض الملامح الجسدية المميزة باليهود، ونفس الوضع بالنسبة للنظريات التى تنسب إليهم صفات أخرى نفسية[1] . كانت النوايا فى كلتا الحالتين شديدة التنوع أيضًا ، لكن مجرد وجود هذه النظريات - بصرف النظر عن مدى الصحة أو الخطأ فيها - يقدم لنا بعض علامات الاستفهام التى لا يمكننا تجاهلها والتى تتلخص فى سؤالين: هل كان ممكنًا التعرف على اليهودى من شكله ؟ علام تستند إذن ملامح اليهودى التى يمكن بإيجاز القول إنها كانت - ولا زالت - عبارة عن أنف حجمه بالغ الكبر، غالبًا ما يكون معقوفًا ، ورأس مستطيل وأسنان بارزة وعيون لوزية وشعر ضارب إلى الحمرة ، إلى جانب ارتداء ملابس معينة وقبعة أو عمامة ؟ [2]

لا يمكننى الآن التطرق إلى الحديث عن اعتبارات تدخل فى نطاق اختصاصات علم الأنثربولوجيا أو الخصائص البشرية ، لأننى للأسف لست على دراية كافية بـه ،

لكن يبدو أن التيارات الحالية فى هذا العلم قد توصلت إلى أن الشعب اليهودى لا يشترك فى تلك الملامح الخاصة والمميزة التى كان يُقال إنه يتصف بها. علاوة على هذا ، وبالنسبة لليهود موضوع دراستنا - السفرديم (اليهود الشرقيين) - يبدو واضحًا أنهم ينتمون للعنصر المتوسطى لا أكثر ، كما يتضح من دراسة بقايا الهياكل العظمية لليهود التى عثر عليها فى مقابر مونجويك (Montjuic) فى برشلونة ، وهى الدراسة التى قام بها أ. بريفوستى (A. Prevosti) . مع هذا فقد جرت العادة على إلصاق بعض الملامح الجسدية الخاصة بهم ، ومنها - وربما كان الأكثر شيوعًا - هو ما يتعلق بشكل وحجم الأنف . لا أعتقد أنه من الضرورى التأكيد على أن هذه النظرية قد أحرزت نجاحًا كبيرًا، إذ من الواضح أنها أصبحت تمثل واحدًا من المعتقدات الشعبية الأكثر شيوعًا وعمومية ، فمثلاً تشكل الأعمال الأدبية فى الأماكن التى نتناولها مثالاً واضحًا فى هذا الشأن[٢].

بعيداً إذن عن علم دراسة المجتمعات البشرية والكتابات والمعتقدات الشعبية ، يمكن أن نحاول البحث عن سبل جديدة نستطيع من خلالها الإجابة عن التساؤل الأول الذى طرحناه لتونا ؛ والشواهد الوثائقية حاسمة فى هذا الصدد : سبق ورأينا أن اليهود كانوا مجبرين على وضع علامة مميزة ظاهرة لتدل على هويتهم كيهود (لهذا لم تكن مفروضة على اليهود المتنصرين) . بالرغم من أن نص هذه القاعدة كان يقضى بوضع هذه الدائرة المميزة على الصدر، كما يتضح من الأيقونات والصور الباقية التى تؤرخ عنهم ، إلا أنه يبدو أن الرجال فقط هم الذين كانوا يضعونها على الصدر وبالتحديد على الجانب الأيسر بينما كانت النساء تضعها على جباههن . أعتقد أن هذه العلامة ذاتها تمثل دليلاً دامغًا على صعوبة التعرف على اليهود من غيرهم من سكان المملكة عن طريق هيئتهم الخارجية.

لابد إذن وأن هذه الملامح المميزة التى كانت مرتبطة باليهود فى عصورنا الوسطى كانت وراءها عوامل أخرى سأحاول إثبات الدوافع التى كانت تغذيها فيما بعد ، وسأستعين فى هذا بدراسة الأيقونات الفالنسية المعاصرة لفترة تواجد اليهود بالإقليم ، ذلك أنها يمكن أن تكون قد عكست الصورة التى أسعى لتقديمها، فنظرة تأملية للرسوم الفالنسية المحفوظة تؤدى بنا - مبدئيًا - إلى التحقق من أن زعم تميز اليهود بملامح

خاصة عن غيرهم يعتمد - فى المقام الأول - على المدرسة الفنية التى ينتمى إليها العمل الذى نتناوله ، كذلك كان ظهور أو اختفاء اليهود فى هذه الرسوم يرجع إلى الدور التاريخى الذى تلعبه الشخصية التى تناولها العمل الفنى.

أما من الناحية الفنية فيجب النظر إلى الرسم الفالنسى فى إطار المدارس الأسلوبية الكبرى التى انتشرت فى أوروبا الغربية ، مع احتفاظ كل منطقة بالعناصر التى تميزها؛ وذلك طبقًا لما ينادى به سارالیفی وغارين لومبارت (Saralegui y Garín Llombart) [٤] . بالنسبة للاتجاه الإيطالى القوطى المشتق من المدرسة القطلانية المنبثقة بدورها عن المدرسة التوسكانية ، التى تتميز بكلاسيكيتها وهدوئها واعتدال تفاصيلها ، فقد سار على نهجه الاتجاه الذى يُطلق عليه القوطى الدولى، والذى يتميز بقدر أكبر من التعبيرية يغلفه اتجاه فكاهى واضح ، وكذا إبراز المتناقضات والمفارقات ، وبشكل عام يتميز بالطابع الباروكى ودرجة تعقيد أكبر فى معالجة الفراغ . هذه المدرسة الدولية وصلت لأوج ازدهارها فى النصف الأول من القرن الخامس عشر، وهو الوقت الذى يمكن فيه ملاحظة تأثرها بمظهر فلامنكى واضح - ظهر فى أعمال فنانى الإقليم لكنهم لم يوفقوا فيه تمامًا - لتمر بعد ذلك بمرحلة عصر النهضة ، التى يحسن بنا عدم التعرض لها الآن أو هنا، لأنها لا تتفق تاريخيًا مع التواجد اليهودى فى الإقليم ، رغم أنه العصر الذى كان يتميز أسلوبه بالمبالغة عند تصوير رسومه التى تتناول اليهود.

واستنادًا إلى الثوابت الأسلوبية التى سادت فى أعمال المجموعة الأولى نجد أنها لا توضح أى اختلاف فى ملامح الشخصيات سواءً أكانت يهودية أم لا. وأحد الأمثلة الأكثر وضوحًا فى هذا الشأن ، والذى انتقيته لأنه من المحتمل جدًا أن يكون صاحبه فرانثيسكو سيرا الثانى (Francisco Serra II) الذى تم نفيه إلى فالنسيا فى ١٣١٧ حيث تعايش مع اليهود هناك ، هو ذلك المسمى " مجموعة لوحات القربان المقدس " المحفوظ فى كنيسة بيلافيرموسا (Vilafermosa) بإقليم ألت ميارس (Alt Millars) . قبل الحرب الأهلية كان فى صومعة سان بارتولومى (San Bartolomé) ، لهذا فإن خوليو كارو باروخا مازال يحدد موقعه هناك ، فى كتابه"اليهود فى إسبانيا المعاصرة" (Los Judíos en la España moderna y contemporánea) ، وتضم هذه المجموعة

لوحتين تقدمان المشهد التالى : امرأة تتظاهر بتناول القربان المقدس، ثم تحتفظ بهذا القربان وتستبدل به ملابس ونقوداً من رجل يهودى ، وهو يحاول انتهاك حرمتها ولكن محاولته تذهب هباءً . يظهر فى اللوحة يهود ويهوديات آخرون فى صحبة هذا الرجل ، ولا يمكن تمييز اليهوديات عن غيرهن من المسيحيات سوى بالدائرة الموضوعة على جباههن ، والتى سبق وأشرت إليها.

أما عن ثانية المدارس التى نتناولها فيمكن أن نأخذ منها كمثال مجموعة لوحات من مقتنيات بونيفاثيو فيرير (Bonifacio Ferrer) التى رسمها فنان مجهول والمحفوظة فى قاعات قدامى الفنانين بمتحف الفنون الجميلة فى فالنسيا، وعلى الأخص فى المشاهد التى تقدم تنفيذ حكم الرجم بالحجارة على سان إستيبان (San Esteban) وتنصير القديس بابلو (San Pablo) ؛ وكذلك يجدر بنا أن نتوقف أمام عمل ينتمى إلى هذه المدرسة أيضًا ، وهو للفنان بدرو نيكولاو (Pedro Nicolau) ، محفوظ كذلك فى المتحف نفسه ، ويمثل مشاهد من حياة مؤسس المذهب الدومينيكى.

فى هذه المجموعة لبونيفاثيو فيرير، بالتحديد فى لوحة "موت الشهيد الأول القديس إستيبان" ، يمثل الجلادون التصوير الأيقونى التقليدى لليهودى : أنف بارز جداً ، ملامح عدوانية ، إلخ. ونفس الصورة قدمها الفنان لشخصية ساولو (Saulo) الذى يتأمل مشهد الموت بينما يرتدى ملابس الجلادين، ويظهر بشكل مختلف عن ذلك الذى يظهر به فى المشهد التالى (الأعلى إلى اليسار) الذى يمثل تنصره . نحن إذن أمام منظور واضح للفنان فيما يتعلق بمعالجة الشخصيات التى يقدمها : فهذه الشخصيات تبدو بمظهر وتقدم قصة يتحدد كل منها طبقًا للدور التاريخى الذى تلعبه. فى هذا الصدد لم تقع عينى على أية صورة للمسيح أو لأشخاص أكثر قربًا - فربما يكون الأنبياء هم الشخصيات الأصدق تعبيراً - تتمثل فيها السمات النمطية للشعب اليهودى.

تظهر فى أعمال بدرو نيكولاو المحاكمة الشهيرة لفانجو (Fanjeux) ؛ بينما يظهر الملحدون الذين يتأملون شعلة النار بمظهر يهود العصور الوسطى أى: الملابس والعمامات التقليدية الشرقية ، والأنوف الكبيرة ، إلخ ؛ الشبيهة إلى حد كبير بتلك التى تظهر بها الشخصيات التى تستمع إلى خطبة سان بيثينتى فيرير فى لوحة أخرى

مجهولة الصاحب اسمها غريفو (Grifó) [٥] - تنتمى لمدرسة عصر النهضة - ، أو تلك التى تحضر جلسة علاج أحد الملبوسين بالجن. هذا التصوير الشكلى لليهود الذى ليس له أى أساس تاريخى يجعلنى أعيد التأكيد على نفس النتيجة التى توصلت إليها فى الفترة السابقة : الهراطقة اليهود فى هذا المشهد لهم نفس صفات اليهود ، بمعنى أخر أنه إذا رغب أحد فى تقديم صورة الكافر فى رسومه بفالنسيا العصور الوسطى كان يقدم الصورة النمطية لليهودى ، والتى أصبحت تلقائيًا مرادفة لصورة الكافر[٦].

أما عن السؤال الثانى الذى طرحناه ، أعتقد أننا لابد وأن نصل إلى أن صور اليهود فى عصورنا الوسطى كان يتم تطويعها لخدمة هدف دينى يسعى - دون شك - إلى التهيئة للدين المسيحى وتدعيم مركزه بين العامة . قد يجدر بنا هنا إضافة أنه فى غالبية المشاهد الدينية الواردة فى تلك اللوحات تظهر وجوه اليهود مشوهة وقبيحة - صور لبعض الأميين - ، وهو ما يمثل دليلاً واضحًا على الانطباع الدينى والنفسى الذى تركه هؤلاء فى نفوس المسيحيين الأصليين.

المدجنون والموريسكيون

فيما يتعلق بشكل وملامح هؤلاء المنتمين إلى الحقبة الإسلامية أعتقد أننا سننتهى إلى نفس ما انتهينا إليه فى الجزء السابق ، فكما يتضح من دراسة خوان فوستر التى سبق وأشرت إليها كانت الإشارات إليهم فى الأدب الفالنسى شديدة الندرة ، وكانت صور الموريسكيين أيضًا قليلة جدًا فى الرسوم الفالنسية، علاوة على أننى لم أعثر على أى رسوم تصور المدجنين.

من بين الأيقونات التى يمكن التأمل فيها، تلك السلسلة مجهولة الهوية التى ترجع إلى النصف الثانى من القرن السابع عشر، والتى تقدم صورة للموريسكيين الفالنسيين وهم فى ميناء دينيا (Dénia) بعد طردهم ؛ أو الرسم التخطيطى للفنان بيثنسو كاردوتشى (Vicenso Carducci) عن نفس الموضوع الذى يرجع إلى عام ١٦٢٧ .

يبدو أن السمة الغالبة التى كانت تميز رسوم الشخصيات الموريسكية هى العمامة الشرقية أو – فى الأغلب الأعم – تواضع الملابس التى كانوا يرتدونها.

وأود هنا تقديم دليل على استحالة تمييز ملامحهم ، ورد فى نص يرجع إلى عام ١٥٨٢ ، وذلك عندما تم الاتفاق على الخلط بين الموريسكيين الفالنسيين وأربعة أو خمسة أشخاص آخرين وذلك " للتأكد ومعرفة إن كانوا قد أضمروا النية للانقلاب " ، وكانت السمة الوحيدة التى تجمع بين هؤلاء " الجواسيس" هى أنهم جميعًا كانوا يرتدون " الزى التركى " وأنهم " يفهمون اللغة العربية " (٧) . نظرًا لحداثة هذا النص، مع الوضع فى الاعتبار العادة الشائعة للتزاوج بين الموريسكيين ، أعتقد أنه يفى بالغرض هنا الاكتفاء بالإشارة إلى هذا النص ، ومع أننا لدينا العديد من النصوص التى قد تبدو للوهلة الأولى غير متفقة . هكذا يذكر ب. بيثنتى قصة الرحلة التى قام بها بارثيليمى جولى (Barthélemy Joly) الذى قال عن الموريسكيين فى الدير السيسترسى حينما زاره : "أنهم عادة يكون لونهم داكنًا أكثر من الإسبان ، ويشبهون الغجر الذين يجوبون العالم" .

هذا التعليق ينسجم للغاية مع المقولة الفالنسية التى نجدها غالبًا فى وثائق ذلك العصر ، والتى تشير إلى أن هناك أشخاص لونهم بلون " السفرجل المطهى " (أحيانًا أيضًا كان يطلق عليهم "codony cúit"(*)، وهو التعبير الذى يستخدم خاصة لوصف الأسرى بشكل عام على أنه يظهر أحيانًا ليشير تحديداً إلى الأسرى من أصل عربى. إذن ، أليس من المحتمل أن يكون هذا الرحالة الطبيب – مستشار وموزع صدقات ملك فرنسا – مؤيداً لمقولة أن أفريقيا تبدأ من البرانس ؟ (٨)

ماذا كان رأى الإسبان الذين تعايشوا مع المسلمين ؟ كم هى كثيرة جداً أصوات منْ أثاروا القضية العنصرية بينهم وبين المسلمين ونويهم فى شبه الجزيرة ، وتبدو لى النتائج التى توصلوا إليها جديرة بالثقة دون أدنى شك ، إذ إنهم حاولوا تفسير الاعتبارات الشكلية التى نحن بصدد دراستها الآن، ففى بعثة أرسلها خايمى الثانى بمناسبة صلح فيينا، أبلغ رسل المملكة القطلانية الأراغونية البابا كليمنتى الخامس

(*) بالمعنى الحرفى للكلمة يكون "السفرجل المطهى" membrillo cocido . وقد تم تأسيس التشابه على التوافق بين اللون الداكن ، الذى تصير إليه الفاكهة بعد طهيها ، ولون بشرة الأشخاص الذين تتحدث عنهم المؤلفة .

(Clemente V) أن تعداد سكان مدينة غرناطة - التى كانت خاضعة آنذاك للحكم الإسلامى - كان يتعدى قليلاً المائتى ألف نسمة، وأضافوا أنه ليس من بينهم سوى ما يقرب من خمسمائة شخص ممنْ يمكن اعتبارهم " أبناءً وأحفاداً لمسلمين "(٩).

فى هذا الإطار تجدر الإشارة إلى التحليلات التى قدمها عضو محكمة التفتيش مارتين غارثيا (Martín García) ، والتى تظهر فى كتاب يضم خطبه الوعظية: الموريسكيون " إسبانيون ،ليسوا أرمن ولا أفارقة " (١٠)، ولا ننسى أنه كان واحداً من أشد المؤيدين لطردهم.

إذن، فمع أننا سنصل حتمًا فى تلك المسائل العنصرية إلى أن الموريسكى لم يكن يختلف كثيراً عن المسيحى القديم، وأن هذه الأطروحة لم تكن بالضرورة هى الأكثر قبولاً خلال تلك الفترة (أو فى يومنا هذا ، وذلك نظراً لأن التعصب لم يكن إرث الأيام الخوالى فقط)، إلا أنه يبدو - مع ذلك - أن التفرقة كانت حتمية : فكراهية الإسبانى للمسلم لم يكن مرجعها ذلك ، ولكننى أعتقد أنها نتجت عن مجرد الشك فى الشخص الآخر المختلف الذى لا يبدو - مع هذا - مختلفًا . هكذا نجد هذا الأمر موجزاً فى قول بروديل (Braudel) "نفذت إسبانيا عملية الطرد - ليس من منطلق الكره أو التفرقة العرقية (شبه المعدومة فى هذا الصراع ، وإنما من منطلق الكره لهذه الحضارة وهذا الدين ، وتفجر هذه الكراهية فى صورة الطرد إنما هو اعتراف بقلة الحيلة" (١١) .

لكن ما أسسته أصلاً على وجود لائحة تقضى بوضع علامة مميزة على ملابس أفراد الأقليتين فى المجتمع الفالنسى فى العصور الوسطى لا يعنى فى الوقت نفسه رفضى لوجود بعض الأنماط الشائعة بوجه عام والمنطبعة فى مخيلات الناس عن صورة اليهودى أو المسلم يستحضرونها دائمًا عنهما، كما هو الحال حتى يومنا هذا. كل منا كان يمكنه التحقق من هذا ، خاصة بالنسبة للمسلمين نظراً لتوافر معلومات أكثر لدينا عنهم: حينما ارتفع عدد الطلبة الوافدين من بلاد عربية فى بلادنا خلال الستينيات والسبعينيات بشكل ملحوظ كان كل منا - فى الكلية مثلاً - فى استطاعته التعرف على الطلبة المسلمين وتمييزهم عن غيرهم من أبناء شبه الجزيرة ...، لكن هذا لا يعنى أننا لم نكن نخطئ أحيانًا أو يخالجنا الشك فى بعض الأحيان. شئنا أم أبينا ، فإن كل مجتمع كان قد رسم صورة نمطية لكل منْ لا ينتمون إليه، لكن هذه الصورة لم تكن

آلية متبعة دائمًا . أما فى مجتمعات اليوم عالمية الطابع فلا يتيسر نجاح مثل هذا التمييز بين شخص وآخر : أحد الأمثلة الأكثر إثباتًا لذلك هو بعض الأساتذة اليهود بالجامعة العبرية فى القدس ،الذين علقوا قائلين حين وصلوا إلى برشلونة : " ما أشبه تلك الوجوه القطلانية بالوجوه اليهودية ! " ، ومنْ لم يتعجب هكذا عند ذكره لأحد المفكرين الفالنسيين الذى يطلق اسمه على جائزة للمقال ؟ هذا المثال يوضح - من ناحية - أن محاولة التعرف على هوية شخص ما غالبًا ما تبوء بالفشل أو تخرج بنتائج غير متوقعة ، لكنه يبين أيضًا إلى أى مدى تسود فى جميع أنحاء العالم فكرة تميز كل طبقة من طبقات المجتمع بشكل مختلف عن غيرها.

تبدو القدرة على تحديد الهوية على نحو دقيق ومصيب أكثر سهولة فى المجتمعات الأكثر انغلاقًا والأقل تقدمًا (وهو حال مجتمعنا إبان العصور الوسطى) ، وكان هذا واحدًا من الموضوعات التى درسها كل من أودوفيتش (Udovitch) وفالنسى (Valensi) فى معرض تناولهما لليهود الذين يعيشون حاليًا بجزيرة جربه التونسية ، لكن - طبقًا لما يشير إليه هذان الكاتبان بالضبط - كانت العلامات الخارجية المتميزة على الأصح مجرد بعض الإشارات التى تُعين على التعرف على الآخر أو تعامل مشترك يجمع بين اليهود والمسلمين فى هذه الحالة. أما تلك القاعدة التى كانت تعتبر مميزة فلا يمكن تعميمها : فكل منْ اعتاد على ارتداء ملابس معينة ووضع العمامة التونسية بطريقة مميزة أو إطلاق اللحية وإطالتها هو يهودى فى جربه ، لكن ليس كل يهودى يتبع هذه التقاليد(١٢).

قد نضطر إذن لتطبيق نفس القاعدة على فالنسيا العصور الوسطى : من الناجع تصور أن اليهود والمسلمين كانوا يظهرون ميولاً لارتداء أشياء معينة : فوضع العمامة والعطور بالنسبة للمسلمين رجالاً ونساءً على التوالى قد يكون مثالاً واضحًا على هذا ؛ لكن ما أقصده هنا هو هل هذه القاعدة كانت تسرى فى كل الأحوال ؟ وكذلك رؤية ما إذا كان أحد من أفراد الأقليتين ممنْ كان يهمهم إسقاط هذه القاعدة لسبب أو لآخر قد حالفه الحظ فى هذا. رأينا من قبل أحد الموريسكيين الذين ذهبوا إلى أمريكا، تعايش مع المسيحيين الأصليين فترة طويلة دون أن يتعرف أحد على هويته : توجد مئات الأمثلة على اليهود المتنصرين الذين اختلطوا (وتغلغلوا ، كما قد يقول البعض) فى الطبقات الاجتماعية للمسيحيين القدماء ، ولم يغير التعميد شيئًا فى ملامحهم.

ما نعرض له هنا ليس النفى المطلق لوجود شكل نمطى لكل من اليهود والمسلمين، وإنما رؤية ما إذا كان ذلك يشكل دائمًا إحدى الدعائم الثابتة والأكيدة للتعرف على هوية أى منهم، لأننا لا ننسى أننا نتناول الموضوع من ناحية ما إذا كان هذا الشكل يسمح أو لا يسمح بالرجوع إليه عند اللجوء إلى التفرقة.

اللغة

اليهود واليهود المتنصرون

إن الاستعمال الإجبارى للعبرية كلغة الطقوس الدينية اليهودية ، وبالتالى وجود مدارس حاخامية كان يتعلم فيها الأطفال الأبجدية - على أقل تقدير - ليستطيعوا ممارسة طقوسهم الدينية ، وكذلك وجود أعمال أدبية كتبها بالعبرية يهود فالنسيون ، كل هذا يجعلنا على يقين من أن العبرية كانت تُستخدم كلغة أدبية فى عدة أوساط ثقافية فى الإقليم. مع هذا لم تكن العبرية أبدًا اللغة الأصلية لليهود الإسبان ، وهو ما يشكل حقيقة مؤكدة خاصة منذ الحقبة الإسلامية التى تقول إيرينى غاربيل (Irene Garbell) عنها فى بحثها بهذا الشأن أن نطق لغة الكتاب المقدس خلال تلك الحقبة كان يتم وفق مخارج الحروف العربية ، خاصة فيما يتعلق بالأحرف (P) و (U) ، وكذلك الحروف المتحركة (أيضًا يبدو أنه فى حقبة اللغة القشتالية ظلت الحروف المتحركة مقتصرة على خمسة أحرف) (١٣). ظل التعريب اللغوى الذى أثر على البلاد لفترة طويلة واضحًا بشكل خاص فى أسماء الأعلام ، كما يظهر فى سجل توزيع الأراضى (Repartiment) - على الرغم من قلة الأمثلة على هذا - ، وخاصة فى بعض النقوش بالحى اليهودى الفالنسى التى ترجع إلى الفترة ١٢٩٩ - ١٣٠٢ (١٤)، والتى عثر عليها الأستاذ مياس بايكروسا ، فى هذه النقوش المكتوبة بالأعجمية ، أى بحروف عبرية فقط لكن ليست باللغة العبرية نفسها ، نلاحظ أن أسماء الأعلام " معربة تمامًا ومختلفة كليًا عن تلك الخاصة باليهود القطلانيين ، خاصة بالنسبة ليهود قطلونيا القديمة " ، بشكل مشابه لوضع الأسماء فى جزر الباليار.

بعد ضم إقليم فالنسيا الحالى للسلطة المسيحية استمر ، لأسباب واضحة ، هذا الوضع الذى ذكرناه لتونا، والذى لم يكن فيه اليهود يتحدثون لغة كتابهم المقدس. لكن إذا كانت قد جرت العادة على قول وتقبل أن يهود فالنسيا كانوا يتحدثون القطلانية ، فمتى تغيرت إذن لغة الحديث والكتابة إلى الأعجمية ، أو - بمعنى أخر - متى تم الابتعاد عن العربية ؟

من بين جميع الأعمال الأدبية الأعجمية العبرية - العربية الباقية (يمكن الاطلاع على بيان لها فى دراسة دابيد رومانو عن المترجم أبراهام البهبيهى)[١٥] ، أعتقد أنه يجدر بنا هنا ذكر النقوش التى أشرت إليها لتوى (لأنها غالبًا وثيقة شخصية)، والتى تتصدرها مقدمة بالعربية العامية المكتوبة بالقطلانية " بإهمال شديد، وخط سيئ ومهتز ، حتى بالنسبة للأسماء والألقاب العبرية ، مع وجود أخطاء وتعديلات متكررة " ، وذلك طبقًا لما ورد فى دراسة الدكتور ميياس .

بنهاية القرن الرابع عشر إذن يمكننا التأكد من الاستخدام المختلط للغتين ، وذلك مع انعدام العناصر التى تمكننا من التعرف - ولو بالتقريب - على الحدود التاريخية لاستمرار استخدام اللغة العربية بين اليهود فى الإقليم. أما فى صقلية التى مرت بنفس عملية التحول اللغوى مع الغزو المسيحى فيمكن ملاحظة محافظة الأوساط اليهودية المثقفة على اللغة العربية المكتوبة (بالأعجمية طبعًا) حتى لحظة طردهم من هناك[١٦] .

إلى جانب توقف استخدام العبرية فى الحديث اليومى، يبدو أنها حتى فيما يتعلق بوظيفتها الدينية قد أصبحت فعليًا غامضة بالنسبة لعدد لا يُستهان به من اليهود الفالنسيين . وبشكل أكثر تبسيطًا ، من المعقول اعتقاد أنهم كانوا يصلون ويقيمون القُداس بالعبرية (كانوا يعرفون الأبجدية) ، لكن فهمهم لها لم يكن يتعدى فهم المسيحيين الأصليين للاتينية حينما كانوا يقيمون القداس. من الواضح أن هذا الجهل باللغة العبرية لا يسرى على جميع اليهود ، لكن فى الوقت ذاته يجب التطرق إلى أن وضع بعضهم فى أماكن أخرى كان أسوأ: كانت الشرائع (taqqanot) أو اللوائح التى كانت تحكم الحياة الداخلية للأحياء اليهودية بمملكة فالنسيا مثلاً (فى النسخة المحررة عام ١٣٥٤ رأينا أن خوفادا ألاتثار قد شارك فيها) كانت محررة باللغة العبرية ؛

بينما تلك المحررة فيما بعد لتحكم جميع الأحياء اليهودية فى مملكة فالنسيا عام ١٤٣٢ كانت باللغة القشتالية (لكن بكتابة أعجمية) ماعدا المصطلحات الفنية (مثل herem "تحريم" أو niddui "إبعاد" ،... إلخ) التى ظلت مكتوبة باللغة العبرية [١٧]. لهذا نظن أن الأوساط المثقفة - مثل الدائرة الحاخامية المسئولة روحيًا عن كل حى - كانت تشكل استثناءً مشرفًا فى حالات كثيرة ؛ لكن هناك فتوى (responsum) بعثها الحاخام إسحق سيسيت برفيت من وهران - التى تم نفيه إليها إثر حملة ١٣٩١ - ورد فيها أنه هو نفسه بينما كان حاخامًا فى عاصمة المملكة كان يكافح كيلا تدخل " مصطلحات عامية " (الكلمة العبرية المستخدمة بهذا المعنى هى Lo'az، وتعنى أية لغة غير العبرية أو الآرامية) لدى تحرير عقود الزواج [Ketubot] المعقودة خلال فترة توليه منصبه[١٨]. أعتقد أن نسيان اليهود للعبرية انعكس أيضًا فى إجراءات محكمة التفتيش التى اتخذتها ضد المتنصرين الفالنسيين ، والتى يتبين من وثائقها وجود كتب بالعامية تم وضعها ليتمكن المؤمنون من إقامة شعائرهم. هكذا صرح فرانثيسكو كاستيار (Francisco Castellar) أحد بائعى الكتب فى فالنسيا عام ١٤٨١ قائلاً : " قرأت مع والدى شيئًا مشابهًا ، فى كتاب له كان يحتوى على صلوات بالعبرية ، ومكتوبة باللهجة العامية ... "[١٩] .

كما أعلنت خوانا ديسفار (Juana Desfar) التى تزوجت فى المرة الثانية من موثق العقود خوان فرانثيس (Juan Francés) فى نفس المدينة عام ١٤٩١ أنها كانت تقيم شعائر عيد الغفران[٢٠] " باللهجة الفالنسية "[٢١] . لايبدو لى خطيرًا افتراض أن هذه الكتب الخاصة بالصلوات قد تم وضعها للاستخدام المقصور على منْ تنصروا عن غير اقتناع.

أما بالنسبة لوضع العبرية بين المتهودين فيبدو أيضًا أنه من الصعوبة بمكان تعيين حدود فهمهم لها ، إذ من المحتمل أن منْ يعرفونها لم يتعدوا أبناء الجيلين الثانى والثالث، هذا إذا كان آباؤهم قد عرفوها أصلاً ؛ وذلك للصعوبات الواضحة التى كانت بالضرورة تواجه تعليمها سرًا. هكذا يبدو واضحًا هذا التلعثم اللغوى فى كلمات بلانكينا مارش (Blanquina March) والدة لويس بيبيس التى صرحت بها عام ١٤٩١ فى الدعوى المرفوعة ضدها آنذاك :

" ... أتذكر أن ... أمى دأبت على قراءة كتاب باللغة العبرية ... وأيضاً ... أحياناً كنت أرى أمى تقـرأ هذا الكتـاب ، وأختـى وأنـا ... ورغم أننا كنا نقرأ هذا الكتاب ، إلا أننا لم نكن نفهم منه شيئاً لأنه كان مكتوباً بالعبرية " (٢٢).

أحياناً أخرى يبدو أن هؤلاء اليهود لم يكونوا على علم بجهلهم بلغة الكتاب المقدس، كما يتضح مما قالته تولوسانا مونسونيس (Tolosana Monçonís) الفالنسـية التى حوكمت عام ١٥١٢، حيث اعترفت أنها اعتادت على قول الوصايا العشر بالعبرية ، وحينما قرأتها بناءً على طلب محكمة التفتيش قرأتها بالقشتالية(٢٣) ، ماعدا نهاية كل مقطع ، فقد قرأتها بالعبرية :

" منْ يعرف ويفهم منْ هو الواحد الأحد الذى لا ثانى له ؟

الواحد هو الله فى السماوات العليا، تبارك الله وتبارك اسمه

منْ يعرف ويفهم منْ هما الاثنان اللذان لا ثالث لهما ؟

الاثنان هما : موسى وهـارون

الواحد هو الله فى السماوات العليا ، تبارك الله وتبارك اسمه ... "(٢٤)

هذه الخـاتمة التى تظهر فى كتابات أخرى هكذا : "baraco baraco son nom" ، هى تحوير (ربما يكون كاتبه قد زاد من المبالغة فيه) للكلمات baruk hu u-baruk semo ، أو " تبارك (الله) وتبارك اسمه ".

كذلك تجدر الإشارة إلى أن استـخدام الكتب المقدسة المكتوبة بالعامية كان يعتبر بادرة لبدء ممارسـة اليهودية فى الخفـاء ، كما يتضح من المنشور الذى أصدره فى فالنسيا عام ١٥١٢ قاضى التفتيش العام أندريس دى بالاثيو (Andrés de Palacio) . فى بيان مطول ومتكامل عن دلائل ممارسة اليهودية التى يجب على كل مسيحى مخلص الحضور للإبلاغ عنها أمام المحكمة المقدسة يرد أيضاً :

" ... وإذا عرفوا أنه فى أحد المنازل يتم تنظيم تجمعات للصلاة أو قراءة الكتب المقدسة باللغة الرومانثية ... "

إذ إنه غنى عن البيان صدور تحذيرات متكررة قبل ذلك ضد حيازة كتب مقدسة مترجمة، كى لا يفسر المؤمنون الكتاب المقدس " حسب أهوائهم" . يشير كتاب Dietari del Capellá d'Anfós lo Magnanim إلى أنه فى الحادى والعشرين من يناير عام ١٤٤٧ تم ضبط عشرين كتاباً مقدساً " مزيفاً" (بعضهم له قيمة كبيرة ، طبقًا لما يقوله النص) ، وتم إلقاؤها فى النار، وأحياناً أخرى كانت هذه النار تطال أشخاصاً أيضاً وليس كتباً فقط . ينص منشور للقاضى العام لمحاكم التفتيش أصدره فى أبيلا (Ávila) عام ١٤٩٧ على " ... أنه يوجد الكثيرون فى هذه الممالك ممنْ لديهم كتب بالعبرية عن الديانة اليهودية والطب والجراحة وبعض العلوم الأخرى والفنون ، وهو ما يُتوقع أن تكون له سلبيات وتترتب عليه أضرار ... " (٢٥).

فيما بعد أشار إلى ذلك أيضاً أحد الشُرَّاح الأكثر شهرة فى الإقليم، وهو فوريول ثيريول (Furiol Ceriol) ، فى مؤلفه Bononia (باسيليا "Basilea" ١٥٥٦)، حين أشار إلى كتاب مقدس من المفترض أن طباعته كانت حوالى عام ١٥١٥، فقال: " كانت المحكمة التى يُطلقون عليها محكمة التفتيش قد حظرت على الشعب حيازة كتاب مثله ، إذ نما إلى علم قضاتها أن بعض اليهود الذين بقوا فى إسبانيا بعد طرد مائة وعشرين ألف يهودى منها، كانوا يأخذون عن هذه الكتب شعائرهم وطقوسهم وطريقة تقديم الأضاحى ... " (٢٦).

هل آلت كذلك ترجمة الكتاب المقدس للراهب بونيفاثيو فيرير إلى نفس هذا المصير المأساوى؟ لست خبيرة فى هذا الشأن ، لكننى أعتقد أنه يجدر بنا الاهتمام بتبين سبب إجازة ترجمته فى حين كان هناك حظر على مثل تلك التراجم. تلك الترجمة كان قد قام بها فى ١٤٧٨ (وهى الشهيرة وموضع التقدير ، وكذلك موضع الصراع الثقافى بين الجماعات التى كانت تتبارى للحصول على النسخ الأولى المطبوعة فى إسبانيا). استمرت بعد ذلك نيران التطهير متأججة ، لكن هذه المرة ضد اللوثريين الذين لا يهمنى أمرهم فى شىء هنا ...

بالعودة إلى الحديث عن اليهود وجهلهم التام باللغة العبرية ، تجدر الإشارة إلى أنه يبدو أن عملية تعميم اللغة الإسبانية كانت شاملة ، وكذلك ضمت جميع المناطق

المتحدثة بالقطلانية. يوضح خاومى ريبرا (فى دراسته التى أشرت إليها فى الحاشية رقم ١٩) أن الصلوات التى كانت تعتبر يهودية فى القضايا التى كانت ترفعها محكمة التفتيش على اليهود المتنصرين فى المناطق القطلانية كانت باللغة القطلانية (وهو نفس ما ينبغى افتراضه بالنسبة للمناطق المتحدثة بالقشتالية)، فى حين أنه كثيراً ما يتردد تعبير تعجبى فريد مثل sema " اسمع " (الذى يتصدر الصلاة الصباحية " اسمع إسرائيل ! " أو "اسمعوا بنى إسرائيل ! " تظهر تلك التعبيرات بالعبرية التى غالباً ما تكون معيبة ، وهو ما يعطينا برهاناً واضحاً على هجر هذه اللغة.

على أية حال ، ولكى أنهى حديثى هذا، أقول إننى اعتمدت كلية على الدراسات التى قام بها ريبرا فيما يتعلق بالهجر - المطلق تقريبًا - للعبرية من قِبَل المتنصرين فى إقليمنا ؛ فأمام انتشار اللهجة العامية فى صلوات اليهود، لا يجدر بنا التطرق إلى أن ترجمة النص العبرى الأصلى يمكن أن يرتجلها هؤلاء المتنصرون أنفسهم ، وذلك خلال القرن الخامس عشر ، وإنما "التشابهات اللفظية والسمات القديمة تقودنا - غالباً - إلى اعتقاد أننا أمام نسخة شبه عادية وموحدة ، ومشتركة بين جميع اليهود القطلانيين " .

المدجنون والموريسكيون

يبدو لى أنه أكثر مجازفة استبعاد كون اللغة عاملاً مميزاً للأقلية التى تنتمى لأصول إسلامية، فقد كانت العربية - مجازاً - لغة المسلمين الفالنسيين(٢٧) . بين الأوامر التى أصدرتها السلطات الكنسية بهدف تنصير عامة الشعب " الملحد" الذى كان غزو فالنسيا وجزر الباليار قد أخضعه للحكم المسيحى يكمن قرار تعليم اللغة العربية للواعظين المبشرين ليتسنى لهم القيام بمهمتهم التبشيرية على أكمل وجه (٢٨).

كلنا يعرف كيف بدأ العمل فى هذا الإطار عن طريق الرهبان الدومينيكان الذين أسسوا العديد من مدارس اللغة العربية فى كل من مايوركا و فالنسيا. يمكننا الاطلاع على درجة المعرفة العالية التى اكتسبها هؤلاء المبشرون فى مناظرة تمت فى مرسية

بين ابن رشيق المسلم وأربعة رهبان مسيحيين ، وقد تمت فيها مناقشة ما إذا كان للقرآن طابع إلهى ، وإعجاز القرآن الذى يؤكده الإسلام استناداً إلى أنه كلام منزل من عند الله. وتبين إحدى القصائد التى عثر عليها كارديااك الرأى الشعبى فى هذا الصدد:

اعلموا أن محمداً

رسول الله

جاء بالقرآن

كتابًا مقدسًا منزهًا عن كل نقص

اعلموا أيضًا أنه

بعد ألف عام وثلاثين وواحد

من نزوله

لم يجرؤ شخص على إضافة شىء إليه

ليس هناك عربى ولا تركى

متعلم أو جاهل

يستطيع أن يُضيف إليه

آية أو حرفًا.

فى هذه المناظرة لا يبدو الراهب قوى الحجة (من المحتمل أنه الراهب رامون مارتى) عالم محنك باللغة العربية والقرآن فقط ، وإنما يبدو كذلك مُلمًا بالأدب العربى الكلاسيكى ، لأنه هو الذى نجح فى دحض (*) نظرية إعجاز القرآن التى تمسك بها

(*) لابد أن نتحفظ على كلمة «دحض» التى استخدمتها المؤلفة ، فالإعجاز اللغوى والعلمى للقرآن الكريم يزداد رسوخًا يومًا بعد يوم . أما فى العصر الذى تتحدث عنه المؤلفة فلم ينته الجدل أبدًا بين المسلمين وغيرهم ، ويدل تمسك المسلمين بدينهم على خطأ ما ذهبت إليه المؤلفة (المراجع) .

ابن رشيق ، وذلك بإشارته إلى بعض الأبيات من المقامة رقم ٤٧ للحريرى التى تشبه الآيات القرآنية (٢٩).

هذا التيار التبشيرى الذى كان يضع فى اعتباره الخصوصية اللغوية للمسلمين فى إقليم فالنسيا الحالى استمر - بالترغيب والترهيب - حتى طردهم . من بين العديد من الأمثلة يمكننا الإشارة إلى المعجم العربى - اللاتينى الذى نشره شياباريللى (Schi-apareIli) عام ١٨٧١ ، والمنسوب فى مجمله إلى الراهب رامون مارتى نفسه ؛ أو كتاب " العقيدة المسيحية بالعربية والقشتالية لتعليم الموريسكيين (Doctrina Cristiana en len-gua arábiga y castellana para la instrucción de los moriscos) ، للمطران مارتين دى أيالا (Martín de Ayala) (عام ١٥٥٦، وأعاد نشره شاباس عام ١٩١١ مع تصدير كتبه ريبيرا تاراغو (Ribera Tarragó) ؛ أو المعجم العربى الذى وضعه خوان باوتيستا بيريث روبرت (Juan Bautista Pérez Rubert) والذى مازال أحد أجزائه محفوظًا فى أرشيف كاتدرائية سوغورب (رقم مسلسل VIII - ١-٩) ؛ وكذلك نما إلى علمنا أنه فى عام ١٦٠٣ أبلغ فيليثيانو دى فيغيروا (Feliciano de Figueroa) - أسقف سوغورب أيضًا - البابا كليمنتى السابع أنه شرع فى دراسة اللغة العربية سعيًا لإقناع مختلف المتنصرين الجدد فى أسقفيته بالمسيحية.

من الواضح أن التسامح فى استخدام اللغة العربية لم يكن - شأنه شأن غيره - القاعدة العامة التى تتبعها السلطات المحلية أو السلطات الكنسية. من بين الكتاب الذين تمردوا يبرز الدكتور إستيبان (Estevan) أسقف أوريولا الذى صرح عام ١٥٩٥ بمنتهى الوضوح - لكن دون فائدة - أنه

" عندما تخضع الشعوب لإحدى الإمبراطوريات يجب على الرعية منهم تعلم لغة أسيادهم "(٣٠).

علاوة على اعتقادى أن الموقف الكنسى - الذى أوجزته لتوى - يوضح بما فيه الكفاية مدى الحفاظ على اللغة العربية من جانب أصحابها، وهى اللغة التى أصبح اسمها " ألغارابيا (Algarabía) (أى الحفاظ على لهجة من اللهجات العربية التى كانت تتحدث بها كل أقلية مسلمة بقيتْ فى البلاد المسيحية بشبه جزيرة إيبيريا

بعد الغزو)[٣١] ، فقد رأينا كذلك لتونا أنه فى عام ١٥٨٢ كانت معرفة اللغة العربية التى يتحدثها المسلمون فى إقليم فالنسيا الحالى أحد الشرطين اللذين لا غنى عنهما للقدرة على التغلغل داخل الجماعات الموريسكية[٣٢].

هكذا، فإلى جانب كون اللغة أحد العناصر الأساسية - إن لم يكن أهمها - التى تميز الموريسكى ، أود إضافة أنها تحولت أيضًا إلى ركن من أركان هويتهم الدينية : فى هذا السياق تبدو لى ذات مغزى مهم قصة كلينارد (Clénard) التى تتناول الرحلة التى قام بها إلى إشبيلية عام ١٥٣٩ ، والتى حفظها غارثيا بابيستير. وقد باءت محاولات ذلك العالم الإنسانى البلجيكى بالفشل حين حاول تخطى بعض الصعوبات التى لاقته أثناء دراسته للغة العربية ، فقد استشار فيها أحد الأطباء الموريسكيين المتنصرين حديثًا ، فرفض أن يساعده متعللاً بأنه

" حقًا كان مسلمًا بالفطرة ، ولكنه الآن أصبح مسيحيًا مخلصًا ولا يريد أن يتذكر عقيدته القديمة بأية طريقة كانت ... " [٣٣].

فى هذا الإطار أيضًا أرى أنه يجب التوقف أمام رد كوسمى بن عامر (Cosme Abenamir) - شريف بيناغواسيل (Benaguasil) - على محكمة التفتيش التى كان عليه المثول أمامها لاتهامه بقراءة "القرآن على مسامع زوجته وخدمه ، وتعليمهم الديانة المحمدية " .

وكان على المتهم الاعتراف بأنه " يعرف القراءة والكتابة بالعربية " - فقد كانت الأدلة على هذا كثيرة، علاوة على أنهم كانوا قد ضبطوا عنده وصادروا منه " كتبًا عربية " - لكنه أضاف قائلاً إنه " لا يفهم من القرآن سوى النذر القليل ، أو حتى لا يكاد يفهم منه شيئًا على الإطلاق ، لهذا فإنه لم يقم أبدًا بتدريس التعاليم الواردة ، كما أنه لم يحرض أحدًا على اعتناق الإسلام " [٣٤]. بصرف النظر عن صدق تبرير السيد كوسمى - المشكوك فيه - أرى أنه من الضرورى هنا التأكيد على أنه هو نفسه قد ربط ممارسة الإسلام بمعرفة اللغة العربية.

كان هذا بوجه عام رأى الفقهاء الموريسكيين القائمين على الدين. غالبًا ما يبرز فى أعمال كاردياك هذا الاهتمام بالمحافظة على اللغة الخاصة كوسيلة للمحافظة على

الهوية . كان نسيان اللغة خطيراً بصفة خاصة فى المناطق التى كان المدجنون يختلطون فيها بشكل أكبر بالمسيحيين، كما فى حالة أراغون ، أو بالموريسكيين الذين تم ترحيلهم إلى قشتالة إثر قيام ثورة البشرات (Las Alpujaras) . كان الفالنسيون الغيورون على دينهم على وعى تام بالأخطار المترتبة على تجاهل هذه الصلة اللغوية - الدينية . من المعروف جيداً - انطلاقًا من محاضرات وكتيبات (Disertaciones y Opúsculos) خوليان ريبيرا - أن الموريسكيين الأراغونيين كانوا يرسلون أبناءهم إلى فالنسيا لكى يتعلموا لغة القرآن. أما فى أراغون فقد كانت المشكلة محتدمة ، كما يتضح من أحد أجزاء المؤلف الجدلى الذى كتبه محمد ديبيرا (Devera) قبل الطرد بقليل، حيث يعزو فيه جهل الموريسكيين بتعاليم القرآن لنسيانهم لغته المقدسة : "أرسل الله نبيه محمداً المختار، الخالد فى الجنة ﷺ ، ودينه المقدس وكتابه الكريم القرآن، الذى أبطل وأنهى كل الديانات التى نزلت قبله، والذى حافظ عليه أسلافنا منذ تنزيله العظيم ، فأفادت منه أمم كثيرة ، ولذا ينبغى النهل من علمه وأحكامه الرصينة التى يفتقر إليها الآن أبناؤنا ، وذلك ليس لضعف عقيدتهم وإنما لنسيانهم اللغة العربية بسبب الاضطهاد الجائر والقمع الذى كان يمارسه علينا أعداؤنا الذين تعيَّن علينا أن نعيش بينهم." (٣٥).

وعلى صعيد آخر، إذا كان الموريسكيون يدركون جيداً تلك العلاقة الوطيدة القائمة بين اللغة والدين ، فإنه يبدو لى أن السلطات المسيحية أيضًا كانت على وعىٍ تام بتلك الحقيقة. فى هذا السياق - وكما يقول ألبارين دونغى - كانت حيازة وثيقة مكتوبة باللغة العربية هى "الجناية التى غالبًا ما كان يمثُل الموريسكيون بسببها أمام محكمة التفتيش" ، وعلى هذا النحو تسير الأبحاث الحديثة التى قام بها كل من أنا لابارتا (Ana Labarta) ، و ر. غارثيا كارثيل (R.García Cárcel) .

فى الواقع، كانت غالبية محاولات الإدماج الدينى غالبًا مصحوبة بإجراءات ترمى إلى هجر اللغة العربية(٣٦). وكانت كثرة العرائض والتقارير الصادرة واحداً تلو الآخر تمثل دليلاً على هذا ، ففيها يظهر الإسلام والعربية معًا كبنيان متكامل، وفى نفس الوقت كعنصرين يمثلان السبب فى انعزال المجتمع الموريسكى. أعتقد أننى فى هذا الشأن تحديداً يتحتم أن أبرز أنه بالرغم من كل هذه التدابير التى عمدت إلى الإدماج اللغوى

للموريسكيين وحثت عليه ، إلا أنها قد ظهرت فى هذه الفترة التى كانت محاولات قشتلة الإقليم الفالنسى فيها على أشدها - وقد أشار فوستر إلى هذا مراراً وتكراراً - ، وكان الهدف منها دائماً أن يتعلموا اللغة الأعجمية - سواءً القطلانية أو القشتالية - ؛ ولم أعثر على أية حالة يظهر فيها تفضيل اللغة الثانية على الأولى ، رغم أن جزءاً كبيراً من تلك الإجراءات كان يقرها المولعون بالقشتالية أو المتحدثون بها.

إضافة إلى وظيفة اللغة العربية كعنصر أساسى فى تكوين الهوية القومية والدينية، فقد مثل استخدامها - كما سنرى - أحد الأسلحة التى كان يوظفها المدجنون والموريسكيون لخدمة مقاومتهم لعمليات الإدماج فى المجتمع المسيحى.

إذا كان الموريسكى الفالنسى - كما يقول فوستر - قد توصل إلى اعتبار اللغة العربية عنصراً أساسياً يميز الجماعة التى ينتمى إليها ، فمن الضرورى إضافة أنه علاوة على ذلك لم يكن على استعداد للتخلى عنها، أو عدم استخدامها ، ولا حتى - على الأقل - كان يتمكن من ذلك بمثل هذه السهولة. تتضح رغبة الموريسكيين الكبيرة فى الاحتفاظ بلغتهم الخاصة فى المفاوضات التى جرت قبل[٣٧] أن يدخل المرسوم الذى وقع عليه كارلوس الأول فى مونتسو عام ١٥٢٨ حيز التنفيذ ، وهو المرسوم الذى صدر إثر هزيمة الموريسكيين فى جبال برنيا (Bernia) وإسبادا (Espada) : فقبل أيام قلائل من توقيع وثيقة هذا المرسوم ذهب اثنا عشر مندوباً موريسكياً كممثلين عن الأحياء الموريسكية الفالنسية إلى طليطلة للتباحث مع مطران إشبيلية ، الرئيس العام لمحكمة التفتيش المكلفة بمكافحة الفساد والإلحاد ، بشأن بنود الاتفاق الذى بموجبه كانت أحياء الموريسكيين فى الإقليم الفالنسى الحالى ملزمة بقبول شروط عديدة فيما يتعلق بتنصرهم الإجبارى الذى خضعوا له مؤخراً؛ فعلاوة على إلزامهم باعتناق الدين الجديد، كان عليهم " تغيير الملابس الموريسكية " و "الكف عن التحدث بالعربية أو أى لغة موريسكية ".

أعتقد أن الموقف الذى تبناه الموريسكيون فى هذه البعثة واضح جداً: فلم يحاولوا قط التنصل من اتباع تعاليم الدين الجديد، ولكنهم - إذ لم يكن أمامهم خيار آخر - اقتصروا على طلب " ابتعاد محكمة التفتيش عنهم" لأنهم لم يكونوا قد تمكنوا بعد من

فهم هذه التعاليم للقيام بها على أكمل وجه (كان أمامهم مهلة أربعين عامًا كي يحدث هذا) ... أما بعض الشروط الأخرى التى نص عليها المرسوم فلم تكن حتى موضع نقاش ، فمثلاً فيما يتعلق بتغيير الملابس طلب الموريسكيون تأجيل هذا الإجراء متعللين بأسباب مادية مقنعة للغاية.

" سيكون من الصعب جداً تغيير ملابسهم والتخلص منها دون انتفاع يُذكر بها ".

ما أصروا عليه بقوة حقًا هو اللغة ، فقد تفاوضوا بشان تمديد الفترة الانتقالية للعدول عن استخدامها بإصرار وبقوة حجة ، وكان دفاعهم عنها من منطلق كونها عنصراً يخص جماعة . وكان ضرورياً تأجيل تنفيذ هذا الإجراء ، لأن المتحدثين بها كانوا فى حاجة "إلى وقت طويل " لأن

" الغالبية العظمى من المسلمين ، وكل نسائهم تقريباً فى هذه المملكة لا يتحدثون الأعجمية " (٣٨)

إذا كانت هذه الوثيقة تبين لنا من جانب أن الموريسكيين الفالنسيين كانوا يتحدثون باللغة العربية ويجهلون " الأعجمية أو الرومانثية القشتالية أو الفالنسية" ، فإن المهلة التى طلبوها ليس لها معنى - حسب فوستر - سوى أنها " وسيلة مثالية للمقاومة " .

أعتقد أن وجود لغة - هى العربية - مختلفة عن تلك التى استخدمها المجتمع السائد كان رمزاً لا جدال فيه لتمييز الهوية القومية للمدجنين والموريسكيين ، لكن يجب الوضع فى الاعتبار أننى حين أستخدم دائماً لفظتى " أمة " و " قومى " ، فإننى لا أقصدهما بمعناهما الدارج حاليًا ، وإنما بمعناهما المتعارف عليه فى العصور الوسطى. لنذكر مثلاً مصطلح " الأمة القطلانية " التى يتحدث عنها إخيمينيس (Eiximenis) والتى ستنتمى إليها بعد ذلك عائلة بورخا (Borja) ؛ أو " القوميات " التى كان ينتمى إليها الطلبة فى مختلف الجامعات : أو مغزى العنوان الذى أطلقه ألبارين دونغى على مؤلفه ؛ أو - إذا استخدمنا التعبير المعاصر - ما قاله الموريسكى عن نفسه حين قصده كليناردى فى حاجة له ، كما سبق وأشرت فى الحاشية رقم ٣٣ (٣٩).

ولإنهاء الحديث عن هذا الجانب المتعلق بما إذا كان ممكنًا أم لا اعتبار استعمال اللغة العربية واحداً من مميزات هوية مواطني فالنسيا ذوي الأصول الإسلامية، أعتقد أنه بما أن غالبيتهم بقوا معزولين في بعض المناطق الريفية المحدودة فربما لم يكن هناك ما يدعو إلى اعتبار لغتهم عنصراً رئيسياً يسمح بالتعرف عليهم بسهولة ، إنما كان يفي بهذا الغرض تمام الوفاء معرفة موطنهم الأصلي أو مكان إقامتهم. أما بالنسبة لهؤلاء الذين كانوا يقيمون في الأحياء الإسلامية المدنية ، فبالنظر إلى كونهم متمدينين فمن المؤكد وأنه كان متاحًا لهم - من ناحية - إمكانات أكبر للتعرف على اللغة السائدة ، ومن ناحية أخرى فإنه مع معاملات الحياة اليومية لاشك أنهم كانوا مضطرين إلى التخلي عن خصوصيتهم اللغوية.

وفي هذا الصدد أعتقد أنه من الجائز افتراض ظهور نفس ظاهرة الازدواجية اللغوية بين المسيحيين الذين كانوا مضطرين أيضًا - لسبب أو لآخر - إلى التعامل مع الموريسكيين، أو كان لديهم أحد منهم في خدمتهم ، فقد كانت للموريسكيات مثلاً شهرة كبيرة في هذا المجال ، وهو ما يتضح من الجملة التي استطاعت مسامعي بصعوبة التقاطها من أفواه الأمهات الفالنسيات حين يسألن أبناءهن عندما يشعرون بالظمأ قائلات : "vols ma?" ، وكلمة " ماء " هي كلمة عربية.

أخيراً، بعد كل ما ذكرت ، أعتقد أننا سنخلص حتمًا إلى أنه لا يمكن اعتبار العامل اللغوي على أنه عامل حاسم لعب دوراً مهمًا عند تطبيق الإجراءات التمييزية ضد الأقلية المسلمة التي نتحدث عنها.

الدين كعامل حاسم في التعرف على الهوية

كنا قد رأينا في الأجزاء التي تناولت الجماعتين المهمشتين الكبيرتين كيف أبقت كلتاهما بشكل عام على عقيدتهما دون الاستسلام لإغراء المميزات - على الأقل من وجهة النظر القانونية - المفترض أن يحصلوا عليها بتنصرهم واندماجهم في المجتمع المسيحي. هكذا برز الوعي بالحس الجماعي سواء بين اليهود أو بين المدجنين ، وتمثل في حفاظهم على ديانتهم.

إضافة إلى ذلك تجب الإشارة إلى أن التعددية الدينية كانت واضحة بشكل خاص فى أسلوب الحياة المختلف لأفراد كل طائفة ، لهذا كان وجود الطوائف الثلاث الرئيسة بمملكة فالنسيا غنيًا عن التعريف به، يُضاف إلى ذلك الممارسات الشعائرية المحددة التى كانت تميز كلاً من اليهودية والإسلام. فعلى سبيل المثال أعتقد أنه من السهولة بمكان التعرف على الزبائن المعتادين - سواء المدجنين أو اليهود - المترددين على محلات الجزارة ، والذين تتوافر عنهم وثائق كثيرة تؤكد تواجدهم فى الإقليم ، ولا أقصد هنا ذكر نموذج من الحياة اليومية مثل الشعائر الخاصة كالصوم والصلاة التى يصعب التحقق منها خارج نطاق المنزل.

لكن نظرًا لأن تحقيق التجانس الدينى كان يتم بمقتضى مرسوم ملكى وليس تطبيقًا للإرادة الحرة للجماعات المنشقة فقد استمر وعيهم بالحس الجماعى على الدوام ، سواءً من جانب اليهود المتنصرين أو من جانب الموريسكيين ، كما سنرى فى الفصل القادم.

أما بالنسبة للمتنصرين الصادقين من الجانبين ، فقد كانت لهم أيضًا صفات مميزة ملموسة مثل تلك التى كانت تميزهم قبل تنصرهم ، وأعتقد أننى قد يمكننى الإيجاز فى هذا الشأن قائلة إنهم كانوا على وعى بكونهم مسيحيين من نوع خاص: فاليهودى من جانبه كيهودى وكأحد أفراد شعب الله المختار - كان هذا دائمًا شعوره ، كما يتضح من الروايات المكتوبة عنه - ، كان قد تشبع بمفاهيم جعلته يعتبر نفسه أسمى من أفراد بقية الشعوب. فمثلاً فى مسألة استفتى فيها الحى اليهودى الفالنسى الحاخام الشهير شلومو بن أدريت (Selomó ben Adret) (١٢٣٥ - ١٣١٠) عما إذا كان على اليهودى المرتد إذا تاب وأراد أن يرجع إلى ديانته اليهودية أن يتطهر باغتسال شعائرى - كانت إجابة الحاخام قاطعة: "اليهودى مخلوق مقدس ومولده مقدس، لهذا هو غنى عن أى اغتسال يطهره " (٤٠).

إذن بناءً على مثل هذه المسلّمات الأولية كان من الصعب على اليهودى التخلى عن فكرة انتمائه لسلالة متميزة عن غيرها ، وهى الفكرة التى تستخدمها محكمة التفتيش ذريعة لحكمها على إيسابيل أموروس (Isabel Amorós) (١٤٩٢) ، حيث جاء فى حيثيات الحكم:

" أنها كانت تقول إن المتنصرين مسيحيون أفضل من نظرائهم الأصليين " [٤١].

لكن هذه الازدواجية التبريرية الداخلية والخارجية تظهر فى أقوى صورها فى الكتاب الذى ألفه خاومى ريبرا أثناء إقامته فى نابولى (Nápoles) ، والذى يتميز بعمق أكبر بكثير مما يوحى به عنوانه[٤٢]، حيث استند فيه إلى مواد ترجع إلى فترة ما قبل إنشاء محكمة التفتيش الجديدة فى برشلونة (كتيب صلوات ، كتب سرية، قوائم جرد لبعض المكتبات، كتاب يحتوى على ملحوظات عن القراءة) للتوصل إلى النتيجة التالية: " المتنصر الذى يؤمن بالمسيحية حقًا، قولاً وفعلاً ، لم يكن يتخلص بشكل مطلق من أصله العنصرى، ويجمعه بين هذا الاعتبار الاجتماعى ورؤيته الدينية فإنه يدمج فى عقيدته المسيحية ما يمكن من العناصر اليهودية . بإيجاز يمكن القول إنه كان على وعى بأنه وغيره من المتنصرين ليسوا مسيحيين مثل الآخرين ".

من بين هذه المواد التى تناولها فى دراسته يبدو لى ذا أهمية خاصة ما يسميه كتيب الصلوات (الذى ألفه ولا شك أحد المتنصرين ، لأنه بعد مرور قرنين من الزمان كان لايزال بعض المتنصرين من مايوركا يحفظون بعضًا منه عن ظهر قلب، سواءً بالقطلانية أو بالقشتالية ، وكانوا يعتبرونه مماثلاً لصلاة " الديانة اليهودية " ، كما يتضح من أعمال برونشتاين (Braunstein) (صفحات ٢٩٤ ، ٢٩٧) وسيلك (Selke) (صفحات ٢٨٣ - ٢٨٤) . من هذه الصلاة - التى أرى أن أحد المتنصرين هو الذى ابتدعها ليؤديها المتنصرون - يمكننا أن نستشف شعورًا بالأصالة وتفاخرًا بالانتماء إلى سلالة متميزة كان يجعلهم يتحدثون عن مريم وكأنها فرد من شعبهم المختار، وبالفعل نجد الكاتب فى المقطع الأول ينعى رؤية " الاستهزاء بالمسيحيين من بنى إسرائيل رغم أنهم أكثرهم قداسة فى نظر السماء " .

كذلك نلاحظ فى قوائم كتبهم المحفوظة - فضلاً عن كتاب De bello Judaico لصاحبه فلابيو خوسيفو (Flavio Josefo) (ظهرت لأسباب ليست دينية محضة، وإنما أغلب الظن أنها كانت لأسباب ذات طابع قومى أو وطنى) - ظهورًا دائمًا للإنجيل باللغة الرومانثية - كاملاً أو على أجزاء - ، إضافة إلى العديد من كتب الصلوات المترجمة مباشرة إلى العبرية. إن الحاجة إلى هذه الترجمات لا تحتاج إلى توضيح،

فقد سبق ورأينا أن اللغة الإنجيلية كانت عملياً مجهولة بالنسبة لمجمل الطائفة المتنصرة ، لهذا تُظهر هذه الطائفة مراراً وتكراراً رغبةً فى إصدار طبعات للإنجيل بالعامية. هذه الصلة اللغوية - الدينية ترتبط بشدة بشخصية مازالت غير معروفة جيداً ، وهى بونيفاثيو فيرير صاحب إحدى الترجمات للإنجيل التى ستصبح الأولى من نوعها فى فالنسيا عام ١٤٧٨ ، وترتبط كذلك - حسب اعتقادى - بالإخلاص الذى أبداه المتنصرون الفالنسيون تجاهه بدءًا من عام ١٣٩١: هكذا ، حين كان منْ تعرضوا للنهب والسلب أثناء الهجوم عليهم يطالبون الملك مراراً وتكراراً بأن يرد لهم الأملاك التى كانت تخصهم ، كانوا يقولون إن هذه الأملاك مُتحفظ عليها فى منزل الشريف بونيفاثيو فيرير (الذى طالما كان من قبل الحملة مثلاً مؤيداً حاسماً للدفاع عن المساحة المحددة للحى اليهودى) وكان الراعى الرئيسى لمصالح الحى اليهودى. أعتقد أن كل هذا يمكن أن يساهم فى الرد على بعض التساؤلات التى طرحتها أنخيلينا غارثيا (Angelina García) فى دراستها حول الأزمة الفالنسية فى القرن الخامس عشر والشخصية التى أصبحت فيما بعد تُعرف بالأخ الراهب بونيفاثيو[٤٣].

بعد أن عرضنا للشخصيات التى كانت تشغلها المسألة الدينية ، وبعد أن تحققنا من مفهوم التفوق الذى كان سائداً فى عقول اليهود المتنصرين ، سنرى كيف كان الوضع بالنسبة للموريسكيين مختلفا تماماً كان المسلم طبقاً للاعتقاد السائد بين المسيحيين واليهود ينتمى إلى أصول غير شرعية من سلالة إبراهيم ، وذلك لأن ابنه إسماعيل قد ولدته له الأمة هاجر (ومن هنا جاءت تسميتهم أيضاً بالإسماعيليين والهاجريين). على الرغم من بذل العديد من المحاولات المستندة إلى القرآن (سورة الصافات ، الآيات ٩٧ - ١١٣) لإثبات أن إسماعيل كان الابن الأكبر لأبيه ، بل كان الوحيد أيضاً عندما أمر الله أباه بالتضحية به (وإلا " لكان هذا الأمر يسيراً وليس بهذه الهيبة، إذ كان سيبقى لإبراهيم ولد آخر يهوّن عليه البلاء ")، وطبقاً للرواية الإسلامية يكون إسحق هو الابن الثانى الذى وهبه الله إياه ثواباً على شجاعته وإيمانه هو وابنه إسماعيل على السواء، وبالطبع كانت الرواية التى وردت فى الإنجيل هى المصدَّقة حتماً[٤٤]. لهذا لم يكن المسلم المتنصر يستطيع اللجوء إلى أى نوع من الروايات عن سمو العنصر الذى ينتمى إليه ، وكان عليه اتباع أسلوب آخر لإثبات أن الوجود الإسلامى فى شبه الجزيرة إنما كان تصريفاً إلهياً.

فى هذا الصدد، تم العثور بين عامى ١٥٩٥ ، ١٦٠٦ فى تل غرناطة - التى أطلق عليها فيما بعد الاسم الذى تحتفظ به إلى اليوم وهو ساكرومونتى (Sacromonte) - على اثنين وعشرين كتابًا[٤٥] مكونة من صفائح من الرصاص رقيقة للغاية منقوش عليها العديد من الروايات التى تحكى أن المسيحية وصلت إلى شبه الجزيرة على أيدى اثنين من تلاميذ الحوارى خايمى وهما العربيّان ابن عطارد (الذى أصبح بعد ذلك سان تيسيفون San Tesifón)، وأخوه ابن الراضى (واسمه المسيحى سيسيليو Cecilio)، وأن بعض العبارات التى وردت على لسان مريم العذراء تتضمن إشادة بالعنصر العربى واللغة العربية ، على عكس الشعب اليهودى الذى زالت النعمة عنه لأنه صلب المسيح. ولكن تتكون لدينا فكرة عن الأصداء التى أحدثتها هذه الاكتشافات فى جميع أنحاء شبه الجزيرة ، والجدل الذى دار حول ما إذا كانت صحيحة أم مزيفة (وهى المجادلة التى شارك فيها أيضًا أسقف سوغورب بمؤلفه " رأى أسقف سوغورب خوان باوتيستا بيريث حول الصفائح الرصاصية التى عثر عليها فى غرناطة ، والمكتوبة بأسماء بعض القديسين هذا العام ١٥٩٥"

"Parescer del Obispo de Segorbe Juan Bautista Pérez sobre las planchas de plomo que se han hallado en Granada escritas con nombres de algunos santos este año [٤٦] 1595"

ننتهى إلى القول إن هذا الباب لم يوصد إلا حين صدر بشأنه حكم تحريمى من المقر البابوى عام ١٦٨٢ .

إذن ، بالإطلاع على استمرار هذا الوعى لدى بعض أفراد الطائفتين المنشقتين سابقًا بأنهم يشكلون جماعة من نوع خاص - إن لم تكن مستبعدة - داخل الكنيسة ، من الضرورى أن ننتهى بإضافة أن المسيحيين القدامى بطبيعة الحال كانوا ينجحون فى اكتشافهم . لهذا كان المسيحيون الجدد أيضًا عُرضة للإجراءات التمييزية ، أى أن النظرة إليهم استمرت على أنهم طائفة اجتماعية معزولة أساسًا لأسباب دينية .

الهوامش

(١) يمكن الاطلاع على الكثير فى هذا الشأن فى أعمال كارو باروخا ، خاصة فى المجلد الأول من كتابه :

Los judíos en la España Moderna y Contemporánea, Arión,Madrid,1961.

(٢) Estudio tipológico de los restos humanos hallados en la necrópolis de Montijuich, Sefarad",XI (1951), 75-100"

أما بالنسبة ليهود قشتالة انظر : Domínguez Ortiz: Los judeo-conversos en España y América, Madrid,1971, على الأخص صفحتى 223-224, وللاطلاع العام انظر Caro Baroja : Razas, pueblos y linajes, Madrid,1957.

(٣) انظر مثلاً Fuster, Joan: Plantejaments històries del teatre valencià, "Els marges", 4 (19-74) وهو ما ورد ثانية فى La decadéncia del país Valencià, curial, Barcelona, 1976, 23-113.

(٤) أود أن أشكر كارلوس سولير ديفير (Carlos Soler D'Hyver) على كرمه فى إمدادى ببعض المعلومات.

(٥) كان موضوعًا فى دير سان أونوفرى (San Onofre) الدومينيكى بشاطبة، وهو محفوظ أيضًا فى متحف الفنون الجميلة بفالنسيا ، وهو واحد من أجمل الأعمال التى مثلت أسلوب عصر النهضة الفالنسى ، وهو الأسلوب الذى يبالغ بشدة واضحة - كما سبق وذكرت - فى تقديم الملامح السامية العبرية. وربما كان المثال الأقوى تعبيراً الذى يعرض مختلف المعالجات التى قدمت اليهود - حسبما تفرضه الأدوار التاريخية التى كانوا يلعبونها - هو أعمال الفنان خوان خوانيس (Juan Juanes) صاحب لوحة La Font de la Figuera . فلنقارن مثلاً وجوه الاثنى عشر رسولاً فى لوحة العشاء المقدس المعروضة بكنيسة سان نيكولاس (San Nicolás) فى فالنسيا، مع وجوه الجلادين فى لوحة استشهاد سان إستيبان (San Esteban) لنفس الفنان ، والمعروضة بمتحف البرادو (Museo del Prado) .

(٦) فى أوج عصر النهضة يرسم كريستوبال يورنس الثانى (Cristóbal Llorens II) الملحدين بملامح عبرية سامية، وذلك فى معرض تناوله لنفس الموضوع فى لوحاته المعروضة بمتحف الفنون الجميلة فى فالنسيا .

(٧) Halperin Donghi, 188

(٨) Vincent,B.: Historia y antropología : qué aspecto físico tenían los moriscos?, en "Actas del primer Congreso de Historia Moderna y Contemporánea de Andalucía", Córdoba,1980.

ما زال تحت الطبع ، ولكننى استطعت أن استعين به بفضل كرم الكاتب معى.

(٩) Cagigas, Isidro De Las : Problemas de minoría y el caso de nuestro Medioevo, "Hispania", X (1950), 537.

(١٠) Cardaillac, 327.

(١١) La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'èpoque de Philippe II, Paris, 1949, 592-593. (México,1953) . توجد له ترجمة إسبانية .

(١٢) Udovitch, Abraham L. y Valensi, Lucette: Communautes juives en pays d'islam: identité et communication à Djerba, "Annales", III-IV (1980), 764-783.

(١٣) The pronunciation of hebrew in medieval Spain, en "Homenaje a Millás- Vallicrosa", CSIC, Barcelona, 1954, 647-696.

هذا العمل يحتوى على الخطأ الذى غالبًا ما نجده فى أعمال الباحثين الأجانب الذين يتناولون "إسبانيا" ككل فى دراستهم. بالتأكيد أنه فى الأراضى المتحدثة بالقطلانية كانوا يستخدمون الحروف المتحركة المنبورة السبعة .

(١٤) Un manuscrit hebraic-valencià "Butlleti de la Biblioteca de Catalunya", VI (1920-1922), 314-357.

(١٥) Un texto en aljamía hebraico-árabe (Elche,1314), "Sefarad", XXIX (1969), 313.

(١٦) انظر مثلاً فى الوثائق الثمانى والخمسين المكتوبة باللغة العربية لكن بحروف عبرية، والتى جمعها غيفريدا، أ. إلى روكو (Guifrida, A.y Rocco) ، B.: Documenti giudeo-arabi nel sec.XV a Palermo,"Studi Magrebini, VIII (1976), 53-110 .

(١٧) ما يثير العجب أن هذه اللوائح هى إحدى الآثار السابقة على الطرد من "اللغة العبرية - القشتالية" . ويبدو أنه فيها ظهرت لأول مرة كلمة Dió بدلاً من Dios ، وهو ما كان يتم تفسيره على أنه حل توصل إليه اليهود لتجنب استخدام الكلمة القشتالية المعتادة الأخيرة التى قد تؤدى - بشكلها هذا الذى يوحى بأنه جمع - إلى اعتقاد وجود أكثر من إله.

(١٨) Se'elot u-tesubot bar Seset, p. 40.

(١٩) Riera Sans: Oracions en català dels conversos jueus. Notes bibliogràfiques i textos. "Anuario de Filología" (1975), 349.

(٢٠) فى نفس هذا السياق يكتب ماير خوسى بيرناديت (Mair Jose Bernadette) فى مؤلفه (Hispanismo de los sefardíes levantinos, Aguilar, Madrid,1963) :

" مع بدء القرن الرابع عشر وتغيير لغة اليهود اللاتينية اضطروا فى قراءاتهم لكتبهم الدينية فى المنزل أو المعبد إلى اللجوء إلى ترجمات إلى القشتالية والقطلانية وربما إلى لهجات أخرى مثل الأراغونية " ، وانطلاقا من كتاب إسرائيل أبراهامز Israel Abrahams ، "حياة اليهود فى العصور الوسطى" (Jewish Life in the Middle Age, New York,1917,345) بشرح قائلاً إن إسحاق بار سيسيت بيرفيت حاخام سرقسطة ، قبل أن يكون حاخامًا لفالنسيا ، حينما وصل إلى العاصمة الأراغونية فى عام ١٣٧٣ ، صدمه أن "كتاب إستير" (Libro de Ester) كانت تتم قراءته من نسخة أراغونية أثناء الاحتفال بعيد البوريم.

(٢١) Baer : History, II, 359.

(٢٢) أعاد نشره Ardit, Manuel : La Inquisició al País Valencià,Valencia,1970, 20 بالرغم من أن القضية بأكملها قد تم نشرها على يد ميفيل دى لابينتا يورينتى (Miguel de la Pinta Llorente) وخوسى ماريا دى بالاثيو (José María de palacio) عام ١٩٦٤ ، فقد آثرت أن أعرض نص أرديت لأنه منقول بطريقة سليمة.

(٢٣) بالطبع كانت معظم القضايا تحتوى على نسخ بالقطلانية.

(٢٤) Riera Sans : Oracions, 350-352

(٢٥) Serrano Morales : Reseña histórica en forma de Diccionario de las imprentas que han existido en Valencia.Valencia, 1898-1899, 151.

(٢٦) Villanueva : De la lección de las Sagradas Escrituras en lenguas vulgares, Valencia, 1971, 17.

(٢٧) تناولت الموضوع بتوسع أكبر فى Una llengua, dues llengües, tres llengües, en Pere Sisè : Raons de'identitat del país Valencià,Valencia, 1977, 17-47.

للمزيد من سمات اللغة العربية فى فالنسيا من المهم الرجوع إلى المصادر التى يقدمها كتاب :

Barceló,C.: La llengua àrabe al País Valencià (segles VIII-XVI), "Arguments", IV (1979), 123-149.

(٢٨) فى المؤتمر العاشر لتاريخ مملكة أراغون (سرقسطة، ١٩٧٦) كان الأستاذ فيرنيت قد أشار إلى العلاقة بين هذا الاهتمام بالدفاع عن الدين المسيحى وتطور العلم الغربى الذى استطاع بهذه الطريقة أن يصل مباشرة إلى المصادر العربية.

(٢٩) Granja F.De La: Una polémica religiosa en Murcia en tiempos de Alfonso el Sabio, "Al Andalus", XXXI (1966), 47-72.

(٣٠) Boronat,I,652 . لقد أعدت تقديم هذا المثال المعروف لأنه غالبًا ما يتم توظيفه بطريقة خاطئة، وذلك باستخدامه لإبراز محاولات قشتلة الإقليم من وجهة نظر مؤيدى مركزية الحكم.

(٣١) انظر المقابلة بين المصطلحات العربية والأعجمية فى الحاشية رقم ٣٨ .

(٣٢) انظر فيما سبق ، صفحة ١٢٩ ، حاشية رقم ٧ .

(٣٣) García Ballester, L.: Una possibilitat frustrada a l'Espanya del segle XVI: l'arabisme com a via d'accés a les fonts mèdiques gregues,"Homenaje al Dr. D. Juan Reglà Campistol", Valencia,1975,I,321-322.

هذا النص وارد مرة أخرى بالقطلانية.

(٣٤) Boronat, I, 540-569

(٣٥) Cardaillac, 145

(٣٦) للمزيد من التفاصيل عن مناهضة استعمالها انظر أيضاً :

Fuster, J.: Poetes, moriscos i capellans, Valencia,1962,81-118.

(٣٧) بدأت عام ١٥٢٦ . فيما يتصل بتأخير النشر الرسمى للمرسوم انظر :

García Cárcel : La revuelta morisca de Espadán, "Al Andalus", XLI (1976), 136-137.

(٣٨) نلاحظ استخدام مصطلح " أعجمية" الذى يشير هنا إلى القطلانية ، وليس كما يعرّفه معجم الأكاديمية الملكية للغة الإسبانية ، الذى يعرفه على أنه القشتالية. أما معجم فابرا (Fabra) فيقدم له التعريف الصحيح، ألا وهو اسم أطلقه المسلمون على اللغات الرومانثية بشبه الجزيرة " هكذا فهو يقابلها بالطبع باللغة العربية.

(٣٩) Nationalism. The nature and evalution of an idea, E. Kamenka, ed., Londres,1973; Chabod,F., L'idea di nazione, laterza. Bari,1974, 175-180.

(٤٠) Magdalena Nom De Déu,J R. : las "responsa" de Rabí Selomoh ben Adret de Barcelona como fuente de la Historia de los Judios del Reino de Valencia en la Baja Edad Media, doc. núm. 20.

لم يتم نشره ولكن كاتبه تكرم وسمح لى بالاستعانة به

(٤١) Riera : Oracions, 349.

(٤٢) Riera Sans, Jaume : Contribució al'estudi del conflicte religiós dels conversos jueus (segle XV) وهى دراسة تم عرضها فى المؤتمر التاسع لتاريخ مملكة أراغون (١٩٧٣) ومرة أخرى أشكر صاحبها الذى سمح لى بالرجوع إليها قبل نشرها

(٤٣) Estudios de Historia de Valencia, Universidad de Valencia, 1978, 81-89

(٤٤) أحدها مثلا تم شرحها فى كتاب Cardaillac، ٦٥ – ٧٥

(٤٥) انظر عناوينها ودراسة عنها فى

Cabanellas, Darío: Un intento de sincretismo islámico-cristiano:los libros plúmbeos de Granada, "Segundo Congreso Internacional de Estudios sobre las Culturas de Mediterráneo Occidental" (29 de septiembre-4 de octubre de 1975), Barcelona,1978,

وللاطلاع على علاقتها بمجادلات مماثلة – بالرغم من أنها فى الاتجاه المعاكس قام بها ليهود فى القرن الخامس عشر – انظر كتاب بينارت (Beinart) .

(٤٦) Villanueva : Viaje Literario a las Iglesias de España, Madrid, reimpresión de 1902, vol. III, 259-280.

الفصل الثالث

الكتابات التاريخية حول الموريسكيين

رأينا فى الفصول السابقة كيف ظل المتنصرون من كلتا الجماعتين الكبيرتين المنفصلتين عن المجتمع الفالنسى ضحايا لإجراءات التفرقة ، وكيف أن الدافع الرئيسى وراء هذه الإجراءات كان ذا طابع دينى. وبغض النظر عن أن المجتمع المسيطر كان مهتمًا باستبعاد هذه الجماعات عن مجالات الحياة الرئيسة فى الإقليم ، وذلك لأسباب اقتصادية – اجتماعية ، فمن الصحيح أيضًا أن الأقليتين من جانبهما كانتا تنتميان إلى اتجاهات فكرية مختلفة تمامًا ، سنتناول خصائصها ونبحثها الآن فى هذا الجزء.

إذا كانت الديانة مرجعًا جيدًا لتعريف كل طائفة ، فمع وجود المتنصرين لم يعد التقسيم ممكنا وهينًا ، مع أنه – كما سنرى – لم يكن مستحيلاً أيضًا . لهذا فإن ما يهمنا الآن هو التعمق فى المفاهيم الرئيسة للديانة الأصلية لكل من الطائفتين ، نظرًا لأن هاتين الديانتين كانتا تشكلان عالمين فكريين مميزين ومحددين ومختلفين للغاية ، استمرت بعض مظاهرهما فى الظهور ولكن بقوة مختلفة من آن لآخر.

بالنسبة للشعائر الدينية الإسلامية أعتقد أنه ليس من الضرورى التوقف عندها، إذ إن ديانة الموريسكيين قد تمت دراستها بتوسع بما فيه الكفاية. إذا رجعنا إلى أعمال الأب لونغاس وخوليان ريبيرا ، والأعمال الأحدث التى قام بها ألبارين دونغى ، وهارفى (Harvey) ، ولوبياس (Loupias) ، وكارو باروخا ، وغارثيا أرينال ، وبيثينتى ، وكاردایاك، نجد أنها رغم عدم إشارة أى منها إلى الأراضى الفالنسية تحديدًا،

إلا أنها تتحدث بنفس اللهجة عن جميع المناطق الموريسكية بشبه الجزيرة ، مع وجود اختلافات طفيفة جداً فيما بينها. لقد كان الأدب الذى تناول الموريسكيين غنياً، فعلاوة على هذا نما إلى علمى أن برنارد فينثينت فى طريقه إلى الانتهاء من عمل دراسة عن العادات الموريسكية الفالنسية (تركز بشكل خاص على قرى كارليت وبنى مسلم وبنيمودو) انطلاقاً من سلسلة من مراسيم العفو الصادرة فى الأعوام من ١٥٦٩ إلى ١٥٧٤ ، والمحفوظة اليوم فى مجموعة خاصة بها ؛ وفى المؤتمر الذى أشرت إليه فى الفصل الثانى قام بنشر أجزاءٍ من النتائج التى يبدو أنه استطاع التوصل إليها . الخلاصة هى أن الموريسكى الـفالنسى - الذى طالما كان مدركاً أنه ينتمى إلى أقلية - قد حرص على الاحتفاظ باسم إسلامى ، وببعض العادات الخاصة به مثل الختان وصوم رمضان والوضوء وإقامة الصلوات التى أمر بها الإسلام (مع اختلاف درجات الحفاظ عليها، وقد رتبتها تنازلياً من حيث قوة الالتزام بها) ، كما يبدو أن السمة الأكثر وضوحاً التى كانت تميزه عن غيره من أفراد الطوائف الموريسكية الأخرى كانت قوة استمرار العربية كرمز للوحدة والقوة لديه. كما أخبرنى هذا الباحث الفرنسى ، الذى اهتم لحسن الحظ بقضايا بلادنا ، عن قرب نشر دراسة له حول مستوى معرفة القشتالية والثقافة العامة للموريسكيين الـفالنسيين فى المجلد الذى سيصدر تكريماً للدكتور بيسيت (Peset) ، ودراسة أخرى له أيضاً حول زواج الفتيات الموريسكيات فى سنٍ مبكرة سيتم نشرها فى مجلة يصدرها قسم التاريخ الحديث بجامعة برشلونة.

من ناحية أخرى ، فكما أشار سكروف (Scroff) ومن بعده دومينغيث أورتيث (Domínguez Ortiz) كان الاختلاف الرئيسى بين الأقليتين الكبيرتين فى شبه الجزيرة يكمن فى أن الموريسكى كان معتاداً على الانعزال ، ولهذا كان التعرف عليه أكثر سهولة ، بينما كان اليهودى المتنصر يحاول الاختلاط بالمجتمع السائد كلما أمكنه ذلك، كما كان يسعى إلى الاندماج فيه عن طريق إقامة روابط عائلية أو شغل المناصب العامة الكنسية أو المدنية.

بناءً على هذا، أعتقد أنه من الأفضل الآن أن نترك الموريسكيين جانباً ونركز على مظاهر اليهودية التى نجحت فى الاستمرار بين اليهود القدماء المخلصين لديانتهم ، والتى ظلوا محتفظين بها حتى بعد تنصرهم.

التهميش المزدوج لليهود المتنصرين

من ضمن الدوافع التى زادت من إصرارى على دراسة اليهود القدماء هى أن المتنصرين الفقراء الذين ينتمون إلى هذه الأقلية طالما عانوا على مدار التاريخ من التهميش المزدوج : لهم كأفراد ولذاكرتهم ، وهو ما يمكن التحقق منه من الدراستين الرائعتين اللتين قام بهما كل منْ ريفا (Révah) وناون (Nahon) ، حيث نرى كيف أن كتاباً وضعته سيسيل روث (Cécil Roth) [١] فى الثلاثينيات مازال هو الأكمل بين أمثاله. أما بالنسبة للأعمال التى تتناول إقليم فالنسيا تحديداً فقد كان الاهتمام بمظاهر ديانة اليهود المتنصرين أقل كثيراً من الاهتمام بهذا الجانب للموريسكيين، وغالبًا ما كانت دراستها غير دقيقة أو قليلة ، هذا إذا خلت من الأخطاء.

ورغم أن أشهر الباحثين - خاصة ريفكين (Rivkin) أو نتنياهو (Netanyahu) اللذين سأشير إليهما فيما بعد - قد خلصوا إلى عدم صحة النتائج التى يمكن التوصل إليها استناداً إلى مصادر محكمة التفتيش[٢] ، إلا أننى لجأت إلى الاسترشاد بالقضايا التى كانت تُرفع ضد المتهودين فى الإقليم ، إذ إن ما يهمنى فى هذا المقام هو التأكد من استمرار احتفاظ هؤلاء المتهمين بإقامة الطقوس اليهودية لرؤية ما إذا كانت تمثل وسيلة تسمح بالتعرف عليهم خلال تلك الفترة.

من الواضح - بالاطلاع على بيانات ملفات القضايا المتوافرة بين أيدينا - أن محكمة التفتيش لم تكن تهتم بالتحرى عن معتقدات الأعداء الملحدين المفترضين، وإنما كانت تقوم بتحقيقاتها أساساً لمعرفة شعائرهم الدينية أو - تحديداً - عاداتهم.

فيما يتعلق بهؤلاء المتنصرين ، كانت المحكمة الفالنسية تستعين ببعض البيانات التى تم إعدادها فى مقابلة تمت بين أحد اليهود المتعاونين - كما يشير النص[٣] - ، وبين " حاخام يهودى " ، حيث تشرح هذه البيانات - التى ترجع إلى مصادر موثوق بها - الطقوس الرئيسة التى كان الحفاظ عليها يمثل قرينة واضحة على الإصرار على إقامة الطقوس اليهودية بين الأفراد الذين يقعون تحت طائلة محكمة التفتيش ، وذلك طبقًا لنظرة أعضائها. وكما أشار الأب بوركا، يبدو أنه علاوة على هذا كانت تتم استجوابات مشابهة فى المحاكم الأخرى فى جميع أنحاء شبه الجزيرة[٤]. هيا بنا إذن نرى هذه الطقوس التى كانت أكثر شيوعًا آنذاك.

ثقل الالتزام القديم

أول ما يبين الاختلال الداخلى الذى تولد فى عالم المتنصرين ظاهريًا خلال محاولتهم التعايش والتكيف مع الوضع الجديد الذى أصبحوا فيه بعد دخولهم إلى قلب الكنيسة هو أن تعميدهم تسبب فى نبذ الطائفة اليهودية لهم واستبعادهم من الدين القديم ، وكانوا يدركون ذلك جيداً. مع هذا ، ورغم انعدام الفائدة مما قد يقومون به ، نجد أمثلة على استمرارهم فى الحفاظ على أداء بعض الفروض اليهودية مثل الصيام. كانوا يصومون الصيام الكبير، وهو صيام الغفران أو صيام " الكيبور" ، إحياءً لذكرى إقامة موسى فى سيناء أربعين يومًا ليغفر الله لشعبه المختار ذنب الارتداد والإلحاد (سفر الأحبار ١٦، ٢٩ - ٣٤، وسفر الأسماء ٢٩ ، ٧ - ١١)، ويوافق اليوم العاشر من الشهر القمرى الأول من التقويم اليهودى ، وعادة ما يكون فى شهر سبتمبر. كان اليهود المتنصرون الفالنسيون - خلافًا لنظرائهم - هم الأكثر حفاظًا على هذا الصيام ، مثلما يتضح من الإشارات المتكررة له فى سجلات محكمة التفتيش ، وإحداها وردت فى الدعوى المرفوعة ضد الراحلة بلانكينا مارش (Blanquina March) ، والدة لويس بيبيس[٥] ، حيث تعترف فيها ألدونثا بيدال (Aldonza Vidal) ، وآخرون من أفراد عائلة هذا العالم الإنسانى: " كلنا كان يفعل ذلك ، وكلنا صام يوم الغفران فى ثلاثة أعوام متتالية ، كنا لا نأكل طوال اليوم حتى المساء ، حيث يطلب كل منا الغفران والسلام ويتمناه للآخر" [٦].

كانت هناك بعض أنواع الصيام الأخرى التى كان الحفاظ عليها أقل ، مثل صيام الـ " پوريم" أو صيام الملكة إستير لإحياء ذكرى القصة الواردة فى الكتاب المقدس بنفس الاسم، أو صيام يوم التاسع من شهر آب (أغسطس) إحياءً لذكرى هدم معبد القدس وبداية عهد الشتات اليهودى.

أما الاحتفال بعيد الفصح اليهودى خلال شهر مارس فكان أكثر ما يميزه عادة أكل الخبز غير المتخمر ، لأن بنى إسرائيل حينما اضطروا للهرب من مصر لم يكن لديهم وقت لترك خبزهم يتخمر (سفر الخروج ، ٧ ، ١٥ ؛ سفر يهوشع ٥ ، ١٠ ؛ سفر تثنية الاشتراع ١٦ ، ٣ - ١٢). كان المتنصرون فى المناطق المتحدثة بالقشتالية

يسمونه فصح الخبز غير المتخمر أو فصح الخبز الجاف . كما ورد فى بعض التصريحات التى أدلى بها حاخام مجهول ، والتى نشرها رامون سانتا ماريا (صفحة ١٨٦) ، أن هذا الخبز كان إحياءً لذكرى " الكعكات غير المتخمرة التى كان يحملها بنو إسرائيل على أكتافهم حين عبروا البحر الأحمر " (٧).

كذلك ، كما يتضح من الدعوى المرفوعة ضد ليونور إسبارثا (Leonor Esparça) كانوا يأكلونه مع "خس بالخل وكرفس وأطعمة أخرى خاصة بعيد الفصح ".

كان لليهود عيد آخر يُسمى عيد المظلة أو (سوكوت) بالعبرية ، الذى يحتفلون به فى شهر سبتمبر أو أكتوبر (سفر الأحبار ٢٣، ٣٣ - ٤٣ ؛ سفر تثنية الاشتراع ١٦، ١٣ - ١٥) إحياءً لذكرى إقامة اليهود فى الصحراء فى خيام لمدة أربعين عامًا. ولسنا متأكدين مما إذا كانت خوانا ديسفار التى حققت معها محكمة التفتيش عام ١٤٨٥ " قد صنعت فى دارها أكواخًا من الخوص أو من أى غصون أخرى بمناسبة حلول ذكرى مخيمات اليهود " (٨).

وهل حافظت على تلك الشعيرة بعد إقامة محكمة التفتيش الإسبانية ؟ إذ كان من الصعب إخفاؤها لأنها يجب أن تكون " فى الهواء الطلق " ، كما يجب أن يأكل ويصلى فيها اليهود طوال الأيام السبعة المفروض عليهم فيها القيام بهذه الأعمال. لكن ما هو مؤكد لنا أنه كان عادة قديمة ليهود فالنسيا: ففى عام ١٣٨١ تم تغريم أحد أفراد الحى اليهودى بالعاصمة لأنه استغل هذا " الكازينو " المتحرك فى لعب القمار الذى كان محظورًا آنذاك(٩).

كان حرص اليهود على التوقف عن العمل يوم السبت يُعد تقديسًا له أيضًا ، كما يتضح من بيانات تحقيقات محكمة التفتيش التى وصلت إلينا ، وكان ذلك يستلزم القيام بالعديد من الاستعدادات له: أولاً تنظيف المنزل والتأكد من الإضاءة الكافية له ليلاً (تبدأ أيام التقويم العبرى مع غروب الشمس) ، وإعداد الطعام لهذا اليوم مسبقًا ، ثم الاحتفاء بهذا اليوم واستقبال العطلة بملابس نظيفة ولائقة به.

لهذا تم توجيه سؤال إلى خوانا ديسفار - التى أشرنا إليها آنفًا - عما إذا كانت " قبل التنصر وبعده ، تنظف المنزل مساء يوم الجمعة ، وتضيىء عددًا أكبر

من المصابيح بفتيلات جديدة غير تلك التى تستخدمها باقى أيام الأسبوع ، وتعد الطعام ، وتأخذ راحة من العمل ، ثم ترتدى أفضل وأنظف ثيابها وتتوقف عن العمل فى اليوم التالى إكرامًا لهذا اليوم : يوم السبت " (١٠).

وتعترف زوجة لويس ألكانييث (Luis Alcañiz) بأنها "تقدس يوم السبت وتنظف المصابيح وتضيئها بفتيلات جديدة وتعد الأطعمة يوم الجمعة استعداداً لاستقبال يوم السبت " (١١).

أما الطعام الخاص بهذا اليوم ، والذى يطلق عليه أسماء " أنى " (ani) ، أو " أمانى " (amani) أو " آنى" (hanni) (واسم " أدافينا " (adafina) فى المناطق المتحدثة بالقشتالية) ، فكان يتكون عادة - طبقًا لما ذكره الحاخام المشار إليه فى كتاباته التى أعدها لمحكمة التفتيش - من مزيج "من اللحم السمين ، والحمص والفول والفاصوليا والبيض المسلوق بالإضافة إلى أى نوع آخر من البقول ؛ يتم طهيه مساء يوم الجمعة لأن اليهود كان محرمًا عليهم طهى الطعام يوم السبت "

من الضرورى مراجعة وتصحيح التعريف الوارد لهذا المصطلح فى المعجم القطلانى - الفالنسى - البالياري ، إذ يرد فيه أن كلمة " أنى " (hani) مرادفة لكلمة بطة (pato) (ويضيف " حسب شاباس ") ، مشيراً إلى فقرة سبيل Spill .

" يطهون يوم الجمعة / اللوبيا الخضراء / والبصل والثوم / وقطع اللحم / والديوك والبط " . دون الالتفات إلى أن خايمى رويغ (Jaime Roig) ، يخص بالإشارة هنا اليهوديات الفالنسيات المتنصرات ؛ وهو ما يزيد من فداحة الخطأ الذى ارتكبه الكوفير - مول (Alcover- Moll) ، إذ إن طيور البط محرم أكلها فى التلمود.

وعلى جانب آخر ، حتى عندما قال[١٢] القضاة فى الدعوى المرفوعة ضد فرانثيسكو أليبوث (Francisco Allepuz) وزوجته دامياتا (Damiata) أنهما كانا يأكلانه بارداً ، فكون اسم هذا الطعام مشتقًا من الكلمة العبرية " حميم " (hamim) ، التى تعنى " ساخن " ، يدلنا بالفعل على أن قيامهم بأكله هكذا لم يكن عادة سائدة ، وعلاوة على هذا كان الحاخام المشار إليه - والذى كان عضواً فى محكمة التفتيش - قد أضاف أن " هذا الطعام يظل ساخنًا فى آنيته فوق الموقد حتى يحين موعد أكله يوم السبت "

بينما أوضح أن حفظ الطعام مطهيًا لتناوله فى اليوم التالى كان إحياءً لذكرى يوم النزوح اليهودى الذى كان يتحول فيه الطعام إلى ديدان إذا حاول أحد أن يأخذ منه أكثر مما يلزمه ، باستثناء ما كان يجمعه أفراد الشعب المختار يوم الجمعة للاحتفاظ به لليوم التالى.

بوصولنا إلى الحديث عن هذا الطبق المُعد فى اليوم السابق لتناوله ، نكون قد تعمقنا فى الشعيرة الأساسية ليوم السبت ، والتى كانت تتمثل فى التوقف عن العمل ، أسوة بما فعل الله بعد الأيام الستة التى خلق فيها الكون (*) ؛ ومما يشكل مثالاً جيداً على وجوب هذه الراحة الاعتراف الذى أدلى به أحد الشهود عام ١٤٨٩ فى قضية كشف عنها بينتورا (Ventura) :

" وأقول إننى بينما كنت فى هذا المنزل القريب من سان مارتى ، كنت أرافق زوجة ساباتا (Sabata) . كان ذلك قُبيل عيد الميلاد ، كان يلزمها شراء بعض الحاجيات (وكان قد حل مساء يوم الجمعة)، قال لها الشاهد : " سيدتى ، يمكنك الخروج لشرائها غداً ، فسيكون يوم السبت". فقالت له: "أنا لا أخرج من المنزل يوم السبت". " (١٣)

كذلك نستطيع التعرف من خلال هذه القضايا على أن حفلات الزفاف استمرت على الطريقة اليهودية (بالرغم من أنها قد تتخذ شكل الزيجات المسيحية)، فقد أسفرت التحقيقات فى الدعوى المرفوعة ضد ليونور إسبارثا عن أنها

" بعد الليلة الأولى لزواجها من [الكاتب لويس ألكانييث] جعلته يترك فراشها ولم يعد إليه فى هذه الليلة ، وذلك طبقًا لأحد الطقوس اليهودية " (١٤).

أما الجريمة الأخرى التى كانت منتشرة جداً - طبقًا لوثائق سجلات فالنسيا - فهى الختان ، فنجد أن المحكمة قد أدانت خايمى فيرير إثر اتهامه بأنه

" قبل ذهابه إلى السجن بقليل قام بإجراء الختان لأحد أبنائه " (١٥)؛

(*) هذا فى العقيدة اليهودية ، أما القرآن فيقول صراحة إن الله سبحانه وتعالى خلق السموات والأرض ﴿ولم يعى بخلقهن﴾ (سورة الأحقاف ، آية ٣٣)، ﴿وما مسنا من لغوب﴾ (سورة ق ، آية ٣٨) (المراجع) .

كما كان فرانثيسكو ألبيوث

" لديه عيب خلقى فى موضع العورة ، وذلك طبقًا لرأى أهل العلم والخبرة " (١٦)،

ويمكننا ضرب الكثير من الأمثلة التى توضح أن عادة الختان كانت شائعة للغاية فى المجتمع الفالنسى خلال القرن الخامس عشر ، حيث استمرت الطائفة اليهودية القديمة – بالرغم من تنصرها – فى اتباعها ، وغالبًا ما كانت تتم فى سن البلوغ ، وهو ما يظهر فى المناظرة الشعرية التى أقيمت بين رويس دى كوريبا (Roís de Corella) وكالديسا (Caldesa) ، حيث يهاجم هذا الأخير الحياة الخليعة لمناظرته ، ولا يتردد فى مواجهتها قائلاً إن " فيروخ بيرتران (Ferux Bertran) كان مختنًا " (١٧)

وكان الرجل المذكور متنصراً ينتمى للجيل الثانى(١٨).

كثيراً ما تشير وثائق محكمة التفتيش إلى تقليد آخر أشك فى إمكانية اعتباره دينيًا محضًا ، إذ لم تفرضه الديانة اليهودية ، كما أنه من المؤكد أن الموريسكيين أيضًا كانوا يتبعون هذا التقليد ، إضافة إلى بعض المتهودين فى بعض الجهات الأخرى ، مما سيجعلنا نعتبره أحد التقاليد التراثية الشعبية فى شبه الجزيرة . ما أعنيه بكلامى هنا هو التقليد الذى أشار إليه أمين سر محكمة التفتيش الفالنسية– الذى نجهل اسمه – قائلاً إنه :

" فى الليلة السابعة لميلاد الطفل يحضرون إناءً به ماء ويُلقون به ذهبًا وفضة ولؤلؤًا وقمحًا وشعيرًا وأشياءً أخرى ، ثم يغسلون الطفل بهذا الماء وهم يقولون كلمات معينة ؛ ويُطلقون على هذا الاحتفال اسم " حاداش" أى " جديد" (Santa María, P.182)

وأعتقد أنه من الممكن أن يتطابق مع الشعيرة التى يرد تعريفها فى ألكوبيرمول (Alcover Moll) تحت اسم " بيخولا" (La vijola) على أنه "احتفال يقيمه المتهودون بمناسبة ختان أبنائهم "، وذلك دون الإشارة إلى الأصل الاشتقاقى لهذه الكلمة (الذى لم يخطر ببالى أيضًا).

لكن الشواهد التى نستند إليها فى هذا الشأن ليست صريحة بما يكفى ؛ فمن جانب يشير غارثيا كارثيل إلى أن أحد المتهودين المفترضين " أقام الاحتفال

المشار إليه – Vijola – لاثنين من أبنائه "[١٩]، بينما تم توجيه سؤال لخوانا ديسفار عما " إذا كانت قد لاحظت أن القابلات يتكلمن فى أحاديثهن عن احتفال سرى يسمى بيخولا "[٢٠]

وفى عام ١٤٨٧ اعترفت امرأة كانت تتولى رعاية ابن إحدى المتنصرات اللاتى وقعن فى أيدى قضاة محكمة التفتيش – أثناء شكواها من اضطرارها للعمل كمربية فى منزل جارتها – قالت لها هذه الجارة :

... " أرجو ألا يزعجك أن تأتى إلى الحفل الذى سنقيمه بمناسبة حلول اليوم السابع للمولود ، أى البيخولا. " وعندما عادت الشاهدة إلى منزلها سألت إحدى [المتهودات المفترضات] : " ما هذا الاحتفال الذى يسمى البيخولا ؟ " ، فأجابتها قائلة : " سيدتى ، إنه احتفال كبير نأكل فيه الدجاج والكعك المقلى والأرز بالزيت والعسل ، وبعد هذا نهدى الطفل بعض الهدايا ، وكانت قيمة هذه الهدايا تفوق ما تكلفه أبى فى عمل هذا الاحتفال لى "[٢١] ؛ وهى القصة التى تسجل اعتراف المتهودة ماريا غونثالث (María González) ، من طليطلة ، الذى تقول فيه إنهم

" كانوا يحتفلون بأبنائهم ، وعندما فاجأتها آلام المخاض أتى إلى منزلها الحاخام الذى كان يسكن أمامها، ومعه يهودى آخر ليدعوا الله أن ينجيها بسلام ويقيمان الصلوات لهذا"، وهو الاعتراف الذى نشره ليون تيو (León Tello) [٢٢] الذى أتبعه بشرح قال فيه: " كانوا يقيمون الـ " حاداش " فى اليوم السابع لمولد الطفل ، حيث يقومون فى المساء بغسل الطفل فى إناء به ماء به ذهب وفضة ولؤلؤ وقمح وشعير وبعض الهدايا ، ثم يتمنون للطفل أن يحصل على مثلها فى حياته ، وأثناء غسله يقومون بتلاوة بعض الصلوات ، وبعد ذلك تحتفل الفتيات والنساء بهذه المناسبة بالغناء والرقص " ، هذه النصوص لا تشير إلى الختان بأى شكل من الأشكال ، وخاصة فيما يتعلق بالعادة الشعبية المشابهة التى كان يتبعها الموريسكيون فى كوينكا (Cuenca) [٢٣] ، حيث نجد أن العديد من الأمثلة عليها تشير إلى الفتيات ، وليس إلى الصبية.

ما هو واضح بالفعل إذن هو أن هذه العادة لم تكن مقتصرة على اليهود ، وما هو أكيد أيضًا أن غسل الطفل داخل حوض خشبى أو ما شابه (هل يمكن الربط بين

الاسم القطلانى لهذا الاحتفال واسم هذا الإناء ؟)(*) كان محاولة للقضاء على آثار التعميد الذى فرضته الكنيسة ، وفرصة لإطلاق اسم يهودى أو مسلم على الطفل المولود.

ما سيظل مجالاً لإجراء دراسات مستقبلية ، وتحدياً أمام علماء اللغة الأوفر حظًا هو تعريف المصطلحات القشتالية والقطلانية (vijola / fadas / hadas) ، والاشتقاق اللفظى والكتابة الصحيحة المؤكدة لهذا الأخير، إذ يبدو واضحًا جدًا أن المصطلح القشتالى ، المشتق من العربى " هدية" ، يشير إلى تمنى الرفاهية والحظ السعيد للمولود.

أخيرًا، وفيما يتصل بالاستمرار فى إقامة بعض الصلوات اليهودية ، فسبق أن تناولناها فى الجزء الذى ناقشنا فيه اللغة الشائعة بين اليهود فى فالنسيا . وكما يتضح من الدراسة التى أشرت إليها آنذاك ، والتى قام بها خاومى ريبرا ، عن الصلوات التى كان يقيمها المتنصرون باللغة القطلانية - يبدو أن الصلوات الأكثر شيوعًا كانت تلك التى تبدأ بدعاء " Dies, Israel, Adonai nostre Déu " (اسمعوا ، إسرائيل ، ياسيدى يا الله) - التى تسمى sema (شما) -، والمزمور ٩١ (قضايا مرفوعة ضد فرانثيسكو كاستيار فى ١٤٨١ ؛ وخوانا ثيلما فى ١٤٩١ ؛ وإيسابيل أموروس فى ١٤٩٢ ؛ ورافاييل بارو فى ١٥٢٠) ، لكن دون شك يجب أن نضيف أننا إذا أجرينا مراجعة مستفيضة لجميع القضايا المحفوظة يمكننا أن نكشف عن عدد أكبر بكثير من الصلوات التى عثر عليها ريبرا ، والتى أوجزتها أنا الآن.

مواجهة الديانة الجديدة

المجموعة الثانية من مظاهر اليهودية يمكن اعتبارها وسيلة مواجهة مباشرة مع الاتجاه الفكرى الجديد، ولهذا فهى أكثر التصاقًا بالمتنصرين الذين فُرض عليهم التنصر أو منْ تراجعوا عن تنصرهم.

فمثلاً يمكن أن نجد منها رفض الامتثال لفروض الامتناع عن الطعام أو الصوم المسيحية ، وهو ما فعله خايمى نادال (Jaime Nadal) الذى شهد عليه أحدهم فى الدعوى المرفوعة ضده قائلاً إنه :

(*) يسمى هذا الإناء بالقطلانية بوجولا (bujola) .

" رأهم يأكلون ما يُشبه أرجل العجل أو الكبش ، وكان ذلك يوم الجمعة أو يومًا من أيام الصيام " (٢٤)

مثال آخر نجده فى سجلات محكمة التفتيش ، ألا وهو تيسير وصول معونة الكنيسة للأطفال حديثى الولادة أو المحتضرين. هكذا نرى

" أن خوان باردو كان لديه جارية سوداء حُبلى أرسلوها إليه من قشتالة ، فوضعت الطفل فى منزله ، وكان هذا الطفل مريضًا جدًا ومعرضًا للموت ، فنصحه البعض بتعميد الطفل قبل موته ، ووافق خوان باردو ولكنه لم يفعل ، ومات الطفل دون تعميد ... وكان لخوان باردو جارية أخرى كانت مريضة للغاية ، فطلبت منه أن تُدلى باعترافها للقسيس ، لكنه لم يسمح بهذا أبدًا فماتت دون اعتراف ، وجعلهم يأخذونها ليدفنوها ، ولكن ليس فى مقابر المتنصرين المقدسة ، وإنما فى الشارع المجاور لجدار هذه المقابر." (٢٥)

كما كانت البيانات التى تصرح بتمجيد العقيدة اليهودية شائعة خاصة فى أوقات اليأس التى كان يمر بها المتهم تحت وطأة الاتهامات الموجهة إليه (كما تشير أنخيلا سيلك (Angela Selke) ، ولم يكن أمامه خيار سوى الموت حرقًا فى النار، وذلك كما يتضح من العبارات التى جاءت على لسان المتهم غبيرمو رامون دى إسبولغاس (Guillermo Ramon de Esplugues) أثناء محاكمته عام ١٤٩١ - ١٤٩٢ . " إن لم يكن أمامى سوى الاختيار بين الموت حرقًا أو أن أصبح مسيحيًا سأقول: بما أنكم ستقتلوننى فى النار ، فإنى أريد أن أموت يهوديًا " ، أو ما جاء على لسانه أيضًا حين قال: " أفضل أن أموت يهوديًا على أن أكون مسيحيًا " (٢٦).

مع هذا ، يبدو أننا يجب أن ننظر بطريقة أخرى إلى الحكم النهائى الذى اتخذته المحكمة فى قضية فرانثيسكو أليبوث ، إذ انتهى هذا الحكم إلى ما يلى :

" وقد ثبت لنا أن السيد المذكور ... كان يقدس أيام السبت ، إيمانًا منه بدين موسى " (٢٧)

هذا الإخلاص الشديد للديانة اليهودية وتفضيلها على المسيحية كان ينبع من الأمنية شبه المصرح بها لإمكانية الهجرة إلى أراضٍ جديدة لا تقع فى نطاق سلطة

محكمة التفتيش ، خاصة الأراضى التركية التى كان يظن أنه قد وصل إليها بالفعل المسيح الدجال الذى :

" يهدم الكنائس المسيحية ويحولها إلى حظائر للماشية ، ويحترم اليهود ومعابدهم " [٢٨]، وذلك أملاً فى العودة إلى اليهودية مرة أخرى. تظهر هذه الأفكار المغامرة بوضوح فى التحقيق الذى أجرى عام ١٤٦٤ مع مجموعة من المتهودين الفالنسيين الذين حاولوا الذهاب إلى الأراضى التركية (ثبت أن بعض أفراد هذه المجموعة قد نجحوا فى الوصول إلى القسطنطينية)[٢٩] هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى كان ينبع من الأمل المبهم فى مجىء المخلص المنتظر الحقيقى الذى سيخلصهم من الآلام التى عانوها بسبب كونهم يهوداً أو أبناء يهود بالوراثة أو بالعقيدة. هكذا، ففى القضية المرفوعة ضد الصيدلى الأوريولانى خوان ليمينيانا (Juan Liminyana) عام ١٥٠٠ ، يمكننا أن نرى كيف كانت مجموعة من المتنصرين لديها نبوءات متعددة بعضها " كان يقول ما معناه ... أن المسيح أت ... و ... أن الله سيخلص بنى اسرائيل أيضاً " [٣٠]، ويعترف بدرو ديخاين (Pedro de Jaen) القرطبى ، الشهير باسم بدرو " الحفار" قائلاً :-

" تم العثور هنا فى فالنسيا على بيعة ، ويعيش اليهود فى كل مكان على أمل مجىء إلياس لينقلنا إلى أرض الميعاد ، وهذا أكيد لا محالة " [٣١].

هذه الشواهد الأخيرة توضح جانبًا جديداً فى حياة اليهود المتنصرين الفالنسيين وهو ما كنا قد أشرنا إليه بإيجاز عندما أوردنا أحد الدلائل على التهود والذى جاء على لسان القاضى العام أندريس دى بالاثيوس (انظر صفحة ١٣٩) فى مرسوم صدر عام ١٥١٢ قائلاً : " ... وإذا عرفتم أنه كان يتم تنظيم تجمعات للصلاة فى أحد المنازل ".

إذ لم يكن المتهود يستطيع الذهاب إلى المعابد منذ عام ١٤٧٨ وحتى عام ١٤٩٢ خوفًا من محكمة التفتيش الإسبانية ، ومنذ عام ١٤٩٢ بسبب إبطال اليهودية عامة فى شبه الجزيرة والإغلاق التعسفى للمعابد التى كانت موجودة من قبل ، فلا يبدو أنه قد ترك الصلاة الجماعية مع أفراد آخرين منتمين إلى ما كانت تسمى الطائفة اليهودية سابقًا ،

ممنْ كانت لهم اهتمامات دينية . فى وصف الرحلة التى قام بها خيرونيموس منذر (Jeronimus Münzer) عام ١٤٩٤ - ١٤٩٥ ، نلاحظ وجود العديد من المعابد وأماكن الصلوات السرية ، اكتشفت محكمة التفتيش أحدها عام ١٥٠١ فى منزل أعمام لويس بيبيس وهو غنى عن التعريف، مما لا يجعلنا فى حاجة إلى الإسهاب فى الحديث عنه هنا.

الطقوس العائلية كعناصر مميزة

المجموعة الثالثة من الشعائر اليهودية القديمة التى حرص عليها المتهودون فى الإقليم يمكننا اعتبارها مجرد عادات أكثر من كونها عقيدة ، ودون أن يسوقنا السرد الذى سأعرضها من خلاله إلى رؤية رغبة قاطعة تراود اليهودى فى اتباعها أو نية جادة تخالطه على مخالفة التعاليم المسيحية ، يمكننا أن نصنفها إلى مجموعتين فرعيتين ، كلتاهما تتعلق بالأطعمة المحللة لهم والمحرمة عليهم : فما الذى كان يمكنهم تناوله ؟

تنقسم المنتجات الحيوانية الصالحة للاستخدام الآدمى طبقًا للشريعة اليهودية إلى قسمين: ما هو حلال أكله لليهود ، وماهو محرم عليهم أكله. من بين الأطعمة التى تحللها اليهودية (سفر الأحبار ، ٩ ؛ سفر تثنية الاشتراع ، ١٤ ، ٣ - ٢١) جميع الثدييات " ذات الأظلاف المشقوقة المقسومة إلى ظفرين والحيوانات المجترة " (إذن يستبعد الحصان ، والأرنب ، والأرنب البرى ، والجرذ ، والخنزير ، إلخ) ؛ كما تحلل أكل الأحياء المائية (سواءٌ تلك التى تعيش فى البحار أو التى تعيش فى المياه العذبة) " التى لها زعانف وحراشف " ، والعديد من الطيور باستثناء (الطيور الجارحة ، والهدهد ، والخفاش ، إلخ)، التى لا يهمنا الإشارة إليها لأنها ليست شائعة فى ثقافتنا ، ونفس الشىء يمكن أن نقوله بالنسبة للحشرات والزواحف المحلل أكلها لليهود (أحد أنواع الاستاكوزا أو الجدجد) ، أو تلك المحرمة عليهم (الحرباء ، أو السحلية ، أو السمندل).

ما هى الشروط الواجب توافرها فى المنتجات الصالحة للاستهلاك بالنسبة لليهود ؟

الحيوانات المحلل أكلها يجب أن تتوافر فيها شروط معينة ، وهى باختصار كالتالى : الحيوان الذى يقع عليه الاختيار ليصبح طعامًا يجب أن يخلو من العيوب ، وألا يكون هناك جرح بأى عضو من أعضائه ، وألا يكون قد مات بسبب حادثة أو مرض ما ؛ وأن تتم إماتته نحرًا ، مع ترك دمائه تسيل على الأرض (طبقًا لما ورد فى سفر التكوين ٩ ، ٤ -٦ ؛ وسفر الأحبار ١٧ ، ١٠ - ١٤ ، ١٩ ، ٢٦ ؛ وسفر تثنية الاشتراع ١٢ ، ١٦) وذلك كى لا يؤكل الدم[٣٢]. أما دماء الطيور فيجب أن يتم دفنها ، حيث قال الحاخام الذى أعد البيانات التى استعانت بها المحاكم والتى أعتمد عليها أنا أيضًا فى هذا الفصل : " إن دفن دماء الطيور تحت التراب الذى يقوم به اليهود بعد الذبح إنما هو نابع من فرض دينى عليهم ، إذ إنه لم يكن من المعتاد تقديمه قربانًا لله كما كان الحال مع دماء الحيوانات الأخرى ، وذلك طبقًا لما ورد فى الكتاب الثالث من الكتب الخمسة لموسى " (Santa Maria, P.187) .

كذلك يجب نزع وتر عضلة الفخذ والتخلص من دهون الحيوانات ذوات الأربع ، وذلك تخليداً لذكرى القتال الذى دار بين يعقوب والملك والذى وردت روايته فى سفر التكوين ٣٢ ، ٢٣ - ٣٣ :

" كذلك فإن إزالة الدهون من اللحوم والتخلص منها وعدم أكلها يوضح اعتياد بنى إسرائيل على تقديم الشحوم قرابين لله ، وذلك بإلقاء جزء يسير منها بحجم النواة فى النار ، وكان من المعتاد اقتطاع هذه الشحوم من ظهر الأغنام وأسفله قبل وضع لحومها فى القِدْر ، كما هو منصوص عليه " (Santa Maria, P.187) .

جميع اللحوم التى لم يتم ذبحها طبقًا لهذه الشروط تُسمى (تريفا)[٣٣] ويكون مُحرمًا أكلها على اليهود ، وثبت مثلاً فى الوثائق الفالنسية أنه إذا تم اكتشاف أحدالأمراض فى الحيوان بعد موته كان من المعتاد أن يتم بيعه بسعر زهيد للجزارين المسيحيين[٣٤].

أما بالنسبة للأطعمة الأخرى، فعند عجن الخبز مثلاً يجب إلقاء قطعة من العجينة فى النار ، " تخليداً لذكرى إجبار بنى إسرائيل على تقديم قربان للكاهن الأعظم

من كل عجين يقومون بعمله ، وذلك احتراماً وتذكيراً بالكهنوتية التى فقدها بنو إسرائيل ، حيث أخذوا حفنتين من هذا العجين وقدموها لهذا الكاهن . وما يقومون به دلالة على أن فقد هذه الكهنوتية مازال فى ذاكرتهم" (Santa María, p.184) .

أما النبيذ الذى يشربونه فيجب أن يصنعه اليهود بأنفسهم ، وثبت أن المتنصرين فى فالنسيا استمروا فى صناعته بأيديهم [٣٥]. وأخيراً نجد طعاماً مذكوراً بعينه تقول الشريعة بشأنه : " لا تطهوا جدياً بلبن أمه " (سفر الخروج ، ٢٣ ، ١٩ ، ٣٤ ، ٢٦ ؛ وسفر تثنية الاشتراع ١٤ ، ٢١) ؛ فليس محللاً خلط اللحم مع اللبن ، ولا الآنية أو الأطباق المخصصة لطهى أو تناول أحدهم مع تلك الخاصة بالآخر.

ولكى ننتهى من هذا الموضوع نقول إن جميع الأطعمة التى تتفق مع هذه القواعد الغذائية تُسمى بالعبرية (كاشير)[٣٦]، وهو المصطلح الذى يظهر فى وثائق الإقليم على شكل caser أو casero ؛ والمعاجم الكبرى القطلانية أو القشتالية تشتقها خطأً من كلمتى casa (ومعناها منزل) كمرادفات لكلمتى casero (ومعناها منزلى) حين تتعرض لتقييم أصلها السامى ، والمعنى الصحيح لعبارات مثل "carne casero" (لحم حلال) أو "vino casero" (نبيذ حلال) يشير إلى أن هذه المنتجات قد خضعت للشروط سالفة الذكر[٣٧].

إذا كنتُ قد تعمقت فى التفاصيل المتعلقة بهذا الجانب الذى يتضمن أحكام الطعام اليهودية، فإن هذا راجع - علاوة على كون الطعام شيئاً أساسياً له مكان بارز فى حياتهم اليومية - إلى أن هذه الأحكام كانت محل جدل بين الطوائف الثلاث التى نتناولها فى هذه الدراسة : من بين أكثر الكتابات مناهضة للموريسكيين والأوسع انتشاراً فى الإقليم يبرز الكتاب الذى كان يُطلق عليه " ضد للقرآن " لكاتبه برناردو بيريث دى تشينتشون (Bernardo Pérez de Chinchón) الصادر فى فالنسيا عام ١٥٣٢ والذى أجازه كبير قضاة التفتيش فى فالنسيا ، إذ يتوجه صاحبه فيه بالحديث إلى الموريسكيين قائلاً :

" أنتم أسوأ من اليهود ، فأنتم لا تجرءون على أكل جميع ما خلقه الله ، وإذا مرضت أو ماتت دجاجة خنقًا لا تستطيعون أكلها ، رغم أن هذا يمثل ضرورة جادة ،

حيث إن كل ما خلقه اللـه مسخر لخدمة الإنسان ... أنتم تتحدثون بالسوء عن اليهود ثم تتبعون مبادئ عقيدتهم الأساسية "(٣٨).

ومن ناحية أخرى ، رغم أننى لم أعرض قائمة مطولة لهذه الأحكام إلا أننى كنت قد أشرت إلى ما رأيته أهم ما فيها هنا ، إذ إن تلك التى ذكرتها هى الأكثر تواترًا فى قضايا محاكم التفتيش(٣٩).

هكذا نرى أن المحكمـة التى أصـدرت حكمها على خوانا ديسنار تقرر أن المتهمة " حرصًا منها على اتباع أحكام الدين اليهودى كثيرًا ما أزالت عضلة فخذ الخروف ودهنه " وأنهـا " لا تأكل لحم الخنزير ، أو الأرانب ، أو ثعـابين الماء ، أو الحلزون الأبيض ، أو الطيور النافقة أو أى شىء تحرم الديانة اليهودية أكله " (٤٠).

فى نفس هذا الصدد ، وفى الحكم الصادر على لويس ألكانييث ، اعترف شاهد قائـلاً " لم تقـع عينـى عليهم يأكلـون ثعابين مائيـة أو أنقليسًا (anguilas) أو ودعـًا أو أرانب برية أو أسـماكًا دون قشـور " ، وأن نفس الطبيب المتهم " كان يذبح الطيور التى يأكلونها فى منزله ، ولم يكن يذبحها أحدٌ غيره " علاوة على هذا " كان يبدو لهذا الشاهد الذى كان يبعد عنه قليلاً أن المذكور الأستاذ ألكانييث كان حين يذبح هذه الطيور يهزُّ مناقيرها " (٤١)، وهى تفاصيل كانت تؤكد الاتهام ، إذ إنه كان معروفًا أن اليهود كانوا حين يصلون " يهزون " رءوسهم ، وذلك حسب أقوال أحد الشهود فى قضية إيسابيل أموروس(٤٢).

وعلى جانب أخر ، كانت ابنتا هذا الطبيب لويس أنكانييث ، أنخيلا (Angela) وألدونثا (Aldonza) ، حين يحضر لحمًا إلى بيته – ذلك طبقًا لأقوال أحد الشهود – تقولان : "بأمر والدتها"، " لننزع هذا الدهن ، وهكذا كانوا يزيلون الدهن بالفعل " (٤٣).

إذا تناولنـا القضية المرفوعـة على الطبيب فرانثيسكو أليبوث وزوجته دميانا ، نجد أخطـاءً شبيهة بتلك التى عرضناها سابقًا ، ومنها مثلاً أنه " كان يأكل الطيور طبقًا للشريعة اليهودية ، حيث يقوم أشخاص بعينهم بذبحها فوق التراب الذى كانوا يغطون به هذه الطيور بعد ذلك " (٤٤)، وهو مما يضيف إلى معرفتنا تفاصيل أكثر حول شعائر ذبح الطيور عند اليهود.

أخيراً - وكى لا نطيل أكثر من اللازم فى هذا الجزء الذى يوضح اتباع الكثير من المتنصرين لتعاليم العهد القديم فيما يتصل بالطعام - نرى أن تولوسانا مونثونيس (Tolosana Monconis) .

" حين كانت تعجن كانت تأخذ قليلاً من العجين وتُلقيه فى النار وتقرأ أحد ... الأدعية "[٤٥].

دور المرأة فى الحفاظ على اليهودية

كل هذه الأمور المنزلية مرتبطة - كما هو مذكور فى مختلف الدراسات - بكون النساء هن الأكثر تشدداً فى تمسكهن بعادات الدين القديم (كما سنرى ، كان هذا تعوداً أكثر منه إيماناً عقائدياً) والأكثر إعراضاً عن التنصر الطبيعى أو الصادق. هذا ما يشير إليه بينتورا مثلاً حين يقدم إحدى الوثائق التى تضمنتها الدعوى المرفوعة ضد ليونور إسبارثا : شهادة معلم أبنائها (١١ مارس ١٥٠٥) التى أشارت إلى " أنها كثيراً ما كانت تتشاجر مع زوجها بسبب الأطعمة التى كانوا يعدونها فى المنزل ، لأنها كانت تصر على اتباع أحكام الطعام الخاصة باليهود " [٤٦].

وهو ما يؤكده شاهد أخر قائلاً :

" رأيت فى منزل المدعو ألكانييث فخذ خنزير معلقًا كان يقطع منه ويأكل من لحمه مشويًا ، لكن زوجته وبناته لم يفعلن مثله" [٤٧].

فى هذا الإطار تعترف متهمات أخريات أنهن كن يتبعن أحد الأحكام أو العديد منها، كما هو الوضع مع زوجة ألكانييث نفسها التى تقول : " فى عيد الفصح قبل زواجنا كانت أمى تأخذنا أنا وأختى إلى بيت والدتها ، جدتنا إسكورتيبيا (Escortella) ، وهناك كنا جميعًا نأكل الخبز غير المتخمر ، والخس مع الخل ، والكرفس ، وأشياءً أخرى معدة للاحتفال بهذه المناسبة " [٤٨] ، البعض الآخر منهن كنَّ يتبعنها سراً ، مثل خوانا ديسفار التى تقول :

" قبل زواجي من موثق العقود خـاكوبو فرانثيس (Jacobo Francés) صُمْتُ مرة دون علمه صيام الغفران " [٤٩] ؛ كما تعترف ليونور إسبارثا ذاتها في عام ١٤٨٩ أنها بعد زواجها وتكوينها لعائلة مستقلة " في أيام الجمعة كانت تعد أطعمة كانت تأكلها دون علم زوجها " ، وكانت حريصة على شعائر أخرى كانت " تعرف جيداً أنها شعائر يهودية ، وكانت تتبعها لأن جدتها المذكورة إسكورتيبيا كانت قد علمتها إياها " [٥٠].

هذه الشهادة الأخيرة تقود إلى خاصية أخرى للمتهودين الفالنسيين ، ألا وهي أن المرأة كانت الشخصية الرئيسة الحريصة على اتباع أساسيات روح الدين القديم [*] ، خاصة الاحتفاء بيوم السبت، وذلك نظراً لما هو منوط بها في هذا اليوم المشار إليه ومن ثم أعتقد أنه من الصواب اعتبارها عنصراً أساسياً في نشر الديانة المحظورة سراً . نرى هذا بوضوح مثـلاً في اعترافـات بلانكينا مارس عـام ١٤٩١ حيث تقول " عندما بلغت من العمـر ما يقـرب من تسعة أعـوام علمتني والدتـي إيسابيل ، زوجة خايمي مارش ، صيام يوم الغفران ، الذي كنت أصومه لمدة عامين بدءاً من هذا العمر " [٥١]، أو في أقوال ليونور مارش التي صرحت في عام ١٥٢٩ قائلة إنها " حين كانت في حوالي السابعة أو الثامنة من عمرها أو ما يقرب من هذا ، حثتها والدتها إيسابيل ألمينارا على صيام يوم الغفران ، قائلة لها إنها إذا قامت به ستشعر بارتياح شديد ، وستجد في المساء خاتماً هدية وستدخل الجنة " [٥٢].

كفر متعمد أم بحكم العادة ؟

يهود وموريسكيون مرة أخرى

وفقًا للرؤية التي طرحتها لإشكالية التنصير التي تتضمن التأثير المحتمل للعادات المنبثقة عن الدين القديم أو تلك المكتسبة نتيجة اتباعه ، قد يمكننا تقديم صورة جديدة

(*) تؤكد أبحاث المؤتمر الدولي السابع للدراسات الموريسكية المنعقد في زغوان بتونس - والذي نشرت مؤسسة التميمي أعماله عام ١٩٩٧ - أن المرأة المسلمة كانت من أهم عوامل استمرار الإسلام في الأندلس بعد سقوط غرناطة (المراجع)

لعمل محكمة التفتيش التى فتتت بشكل مأساوى للغاية الطائفتين المتنصرتين اللتين نتناولهما فى هذه الدراسة.

كان على محكمة التفتيش العمل على تحقيق الوحدة الدينية المفترضة فى البلاد ، ليس هذا فقط وإنما أيضًا مراقبة اتباع الأفراد لتعاليم الدين الجديد ؛ مما يفسر الدافع وراء قيامها بالعمل ضد المتنصرين الذين كانت تساورهم بعض الشكوك الدينية تجاه المسيحية . لهذا لم تكن تقتصر على مطاردتهم فقط ، وإنما أيضًا كانت تخشى من دورهم فى إقناع غيرهم بأفكارهم (هكذا يمكننا أن ندرك " الخطر" الذى كان يشكله المتنصرون والذى تحدث عنه الأنصار المتشددون مثل كل من الأب يوركا والأب لوبيث مارتينيث). مع هذا ، أعتقد كذلك أنه يجب أن يكون صحيحًا - وسأشير إلى هذا لاحقًا - أن الجزء الأكبر من قضايا محاكم التفتيش المرفوعة ضد المسيحيين الجدد فى الإقليم قد تم فتح ملفاتها وإغلاقها استنادًا إلى اتهامات تتعلق بعادات وتقاليد منزلية ، وليس بناءً على انتهاكات مقصودة للدين الجديد ، وأنه من المحتمل جدًا أن المتهمين باتباع الديانة اليهودية أو العقيدة الإسلامية كانوا ضحايا إجراءات روتينية أكثر من كونهم مدانين بانتهاكات دينية.

كان الحكم دائمًا قائمًا على افتراضات بطبيعة الحال ، لأن الأمثلة التى أوردتها قليلة فى هذا الشأن ، لننظر مثلاً إلى حظر أكل لحم الخنزير المشترك لكل من الديانتين المنشقتين فى الإقليم آنذاك(٥٣).

سنجد بعض الحالات التى يأكل فيها المتنصر لحم الخنزير إلى حدٍ ما ، لكن دون أن يصل به الحال مثلاً إلى التعود على تناول شحم الخنزير أو لحم الخنزير المملح. هكذا " واجه رافائيل بارو (Rafael Baró) عام ١٥٠٢ بلاغًا ضده لعدم تناوله " شحم الخنزير". وشهدت زوجته أنه من المؤكد أنه لم يكن يأكله لأن نفسه كانت تعافه ، " بالرغم من أنه يأكل النقانق المصنوعة منه والدهن والأصداف والأسماك الخالية من القشور وجميع الأشياء الأخرى" " (٥٤) .

هناك أخريات مثل زوجة وبنات المعلم ألكانييث - بصرف النظر عن صدقهن أو كذبهن - بررن عدم أكلهن لحم الخنزير بأن رؤيته كانت " تثير اشمئزازهن " ،

بينما شهد أحدهم على واحدة من هذه البنات ، وهى أنخيلا ، قائلاً : " رأيتها تأكل نقانق مصنوعة من لحم الخنزير كانوا يحضرونها من نابولى"[٥٥].

هل يمكن أن يكون هذا الشعور بالاشمئزاز هو الذى جعل زوجة الطبيب بعد قضائها فترة فى مانيسيس (Manises) (١٤٧٤ - ١٤٧٦) ، وعند عودتها إلى المنزل.

" تلقى بكل الأوانى التى تم استخدامها فى غيابها على الأرض ، خوفًا من أن يكون أحد قد تناول فيها لحم خنزير" ؟ [٥٦]

فى هذا الشأن كان القوط أكثر تسامحًا فى بعض المراسيم الصادرة المتعلقة بالتنصر الإجبارى لليهود الإسبان : فى عام ٦٥٤ سمح لهم ريثيسبينتو (Recesvinto) بالامتناع عن أكل لحم الخنزير، لأنهم - حسب قولهم - كانوا يشعرون باشمئزاز فطرى من مثل هذه الحيوانات[٥٧] ؛ كان الجميع على علم بالاشمئزاز الفطرى الذى كان يشعر به كل من اليهود والمسلمين فى فالنسيا إزاء الخنزير. لهذا نجد فونسيكا فى مؤلفه: " الطرد العادل لمسلمى إسبانيا "

Justa expulsión de los moriscos de España, con la instrucción, apostasía y traición dellos: y respuesta a las dudas que se ofrecieron acerca desta materia (Roma, 1161)

يقول إنه " كان فى مقدور أى مسيحى أن يجعلهم يمضون أيامًا طويلة دون أن يشربوا ، وذلك بأن يضع فى بئر الماء فى المكان الذى يتواجدون فيه قليلاً من دهن الخنزير ، وبذلك يقلعون عن شرب الماء منه لأيام كثيرة" [٥٨].

ولم تكن تقتصر المشكلة والاشمئزاز على أكله فقط ، وإنما أيضًا عند طهيه بالزيت أو الزبد: مثلاً فى سجن كوينكا كان المسيحيون يطهون لحم الخنزير ليضايقوا الموريسكيين المسجونين معهم برائحته [٥٩]، حيث كان هؤلاء الموريسكيون . " ينتحون جانبًا من المائدة حتى لا يرونهم يأكلون لحم الخنزير، وكلما كانوا يقلونه كانوا يسدون أنوفهم كى لا تصل رائحته إليهم "[٦٠].

وفى كتاب أندريس بيرنالديث (Andrés Bernáldez) الذى كتبه تحت عنوان "تاريخ الملوك الكاثوليك" (Historia de los Reyes Católicos) ، يمكننا قراءة ما يلى :

" لم يعدلوا أبداً عن طريقة أكلهم كيهود ، فيعدون اللحم بالبصل والثوم المقلى فى الزيت الذى كانوا يستخدمونه بدلاً من دهن الخنزير ؛ وقلى اللحم بالزيت وتناوله يجعل للفم رائحة سيئة للغاية ، وهذا ما يفسر الرائحة الكريهة لمنازلهم وأبوابهم ، وحتى هم أنفسهم ينسبون إلى هذه الأطعمة رائحتها اليهودية" [٦١]، وبالسخرية القدر ، بالرغم من أن أحد الأرثوذكس الذين ينتمون إلى قرون بعد هذا الذى ذكرناه ، مثل سالبادور دى مادارياغا (Salvador de Madariaga)[٦٢] يقول إن العادة " الإسبانية" الأصيلة للطهى بالزيت كانت ترجع لأصول سامية[٦٣].

عندما رأينا أن الأحياء اليهودية كانت تبيع اللحوم المحرمة عليها لمحلات الجزارة المسيحية بسعر منخفض ، كان أصحاب هذه المحال يشكون من أنها قد تم ذبحها على مرأى من الناس طبقًا للشريعة اليهودية ؛ وفى عام ١٤٥٤ طلب أصحاب محلات الجزارة فى كاستيون (Castellón) من القاضى العام أن " يتم نحر الذبائح مبكرًا كى لا يتأثر الناس برؤية ذبحها ويمكنهم شراء لحومها"[٦٤] .

أخيراً ، بالنسبة لكل ما استعرضناه حتى الآن ، أعتقد أنه يمكننا إضافة وجود تجاهل تلقائى للديانة الجديدة التى اعتنقها هؤلاء المتنصرون ، علاوة على توافر درجة كبيرة من التداخل بين تعاليمها وتعاليم الدين القديم ، فضلاً عن اختلاط كل هذا بمعتقدات خاصة أخرى يمكننا أن نطلق عليها خرافات ، وفى بعض الأحيان كان يُضاف إلى هذا قدر لا يُستهان به من اللامبالاة ، وسنستعرض هذا على فترات .

المتنصر كشخص مستبعد

يبدو أن أطروحة نتنياهو[٦٥] التى تنص على أنه بإنشاء محكمة التفتيش لم يعد للمتنصرين اليهود أية صلة باليهودية - لم تكن مبنية على أرض ثابتة ، رغم ما حملته بين طياتها من تجديد ، وذلك لأنها درست إشكالية اليهود استناداً إلى المصادر العبرية ،

إذ يبدو أنها توصلت إلى هذه النتيجة انطلاقًا من رؤية أن إخوانهم فى الدين القديم قد تبرأوا منهم. لهذا يرى نتنياهو أنهم لم يكونوا فقط متنصرين ومندمجين فى المجتمع الجديد وإنما كذلك أصبحوا مناهضين لليهودية . مع هذا نرى طبقًا لهذه الأطروحة أن النقابات المهنية والهيئات الاجتماعية الأخرى كانت تستبعد المتنصرين الجدد وذويهم (أيًا كانت ديانتهم الأصلية) بشكل مطلق وصريح ، كذلك لابد وسنصل حتمًا إلى أنه لا سبيل لإمكانية اعتبارهم أفرادًا لهم كامل الحقوق بعد انضمامهم إلى المجتمع الجديد ، وذلك رغم تكرار تحذيرات الكنيسة التى تتمثل بوضوح فى الخطب الوعظية التى كان يلقيها بيثينتى. بشكل عام ، وعلى الأقل بالنسبة للأجيال الأولى ، كان المتنصر عنصرًا مستبعدًا وكان على علم تام بهذه الحقيقة كما كان كل منْ يحيطون به يدركونها جيدًا .

التكوين الدينى المضطرب

على أية شاكلة إذن كان دينهم ؟ ماذا كانت معارفهم الدينية ؟

عندما أشرت فى بداية هذا الفصل إلى بعض " البيانات عن الطقوس اليهودية التى أعدها أحد الحاخامات اليهود " - " لتكون فى متناول أعضاء محكمة التفتيش " - كنت قد تمكنت من ملاحظة أنها تحتوى على أحد الأخطاء التى تمس صلب العقيدة اليهودية ، ليس فقط عند التعرض لشرح أصل أو جوهر بعض الشعائر التى ذكرها الحاخام ، وإنما وقع فى بعض الأخطاء التى جعلته يخلط بين بعضها البعض، فبعد وصفه صيام الكيبور " الذى يوافق اليوم العاشر من شهر سبتمبر " ، نجده يواصل حديثه عن ما يسميه " فصح البوق الذى يعود لذلك اليوم الذى خلق الله فيه الكون وأنقذ إسحق من تضحية أبيه إبراهيم به ؛ إذ وجد إبراهيم الكبش الذى ضحى به بدلاً من ابنه ملفوفًا ، فقيد قرنيه بنبات العليق ؛ وإحياءً لهذه الذكرى اعتاد اليهود على النفخ فى البوق أثناء هذا العيد الذى يوافق الأول من شهر سبتمبر " (Santa María, p. 185) .

هذه الشعيرة لا تمت بصلة للفصح، وهذا البوق ليس سوى ما يُسمى بالعبرية سوفار (Sofar) (وهو بالفعل بوق مُتَّخذ من قرن الخروف تخليداً للذكرى السعيدة لعدم التضحية بإسحق) ، الذي يدوي صوته في المعبد إيذانًا ببدء العام اليهودي الجديد ، ثم يُسمَع مرة أخرى بعد عشرة أيام كإشارة إلى انتهاء صوم الكيبور.

من جانب آخر ، يخلط " أمين السر " - الذي أشرت إليه أيضًا في البداية - بين صيام البوريم (أو صيام الملكة إستير) " الذي يسمونه ذكرى ضياع بيت المقدس " ، والذي يأتي في الشتاء ، مع ذلك الذي يوافق التاسع من شهر آب وهو الذي يتم الاحتفال به في ذكرى هدم المعبد، وعادة ما يكون في شهر يوليو أو أغسطس . بالتالي إذا كان هذان الشخصان مصدرا المعلومات - أحدهما من المفترض أنه حاخام - اللذان ارتكنتْ إليهما هيئة محكمة التفتيش لم ينطلقا في معارفهما هذه من العقيدة اليهودية بشكل صحيح (قد يكون هذا أملاً في تعقيد القضية كما يُعتقد ، لكن لا يبدو أن الوضع كان هكذا) - فما هو إذن النموذج الديني الذي كانت تتبعه الأغلبية العظمى من اليهود والمسلمين المخلصين ؟

بالنسبة لمَنْ كانوا من قبل مسلمين ، فبنفس الطريقة نجد أسقف سوغوربي تقريباً إبان نهاية الأزمة الموريسكية ، يلخص ببلاغة شديدة الموقف الديني الذي وجد المتنصرون الجدد أنفسهم فيه - بينما لم يكونوا كذلك جددًا إلى هذا الحد - وذلك من خلال هؤلاء المنتمين لأسقفيته : إذ يقول عنهم إنهم " شعب جاهل لا يمكن أن يكون مسلمًا ولا مسيحيًا "(٦٦) .

كذلك يمدنا غارثيا كارثيل بمعلومة أخرى تُضاف إلى مثيلاتها عن الحالة الروحية لمعتنقي المسيحية الجدد ، حيث يشير(٦٧) إلى أن أحد التقارير التي أصدرها الراهب بارتولومي دي لوس أنخيليس (Bartolomé de los Ángeles) ، مبعوث محكمة التفتيش الذي أرسلته لبحث أسلوب معيشة الموريسكيين الفالنسيين خلال عامي ١٥٢٨ ، ١٥٢٩ ، يعكس " استمرار الشعائر الإسلامية ومزيج من تلك اليهودية بين منْ يُفترض أنهم قد تنصروا " .

كى لا ننسى ، وباستثناء بعض منْ تنصروا بطريقة إرادية وصادقة – على أفضل الأحوال سبق قيامهم بهذا فترة من التكوين المسيحى – كانت عمليات التعميد بشكل عام يُنظر إليها على أنها أخف الأضرار التى لابد منها، وكثيراً ما كانت تتم بسرعة لا تتيح الفرصة للتفكير بشأنها (فى ١٣٩١ – ١٤١٢ ، ١٤٩٢ بالنسبة لليهود ؛ وفى ١٤٥٥ ، ١٥٢٥ بالنسبة للمسلمين).

الجمود وقوة العادات

إلا أنه إذا نحينا جانباً مختلف السبل التى اتبعها أفراد كلتا الطائفتين المنشقتين للوصول إلى التنصر ، فلابد وأن ندرك أنه حتى منْ تنصروا عن صدق ورغبة فى الاندماج ، من المحتمل أن تكون طقوسهم الدينية القديمة قد انعكست فى عادات مختلفة لهم . بمعنى أنه بصرف النظر عن شخصياتهم التى تعودت على الفروض أصلاً ، من الواضح أنهم بمرور الوقت تعودوا على وضعهم الجديد وهو ما يتضح مما حدث فى القضية المرفوعة ضد أونوفرى كوديديل (Onofre Cudeydel) ، الذى كان اسمه وقتما كان مسلماً (أحمد) عام ١٥٩٠ : فحين استدعته محكمة التفتيش لسؤاله عن الصلوات المسيحية التى كان يعرفها ، بادر إلى أدائها وهو جالس على عقبيه[٦٨] ، بينما لم يكن يدرك أن هذا الوضع فى حد ذاته هو وضع للصلاة الإسلامية ...

واضح أنه نظراً لأن المسيحية قد انبثقت عن اليهودية ، ولأن كلتيهما ديانتان بهما عناصر مشتركة من الكتاب المقدس (كم هو عظيم بحث أسقف غرينوبلى "Grenoble" عن هذا التداخل !)[٦٩]، فقد نتج عن هذا بعض المواقف المماثلة بين اليهود المتنصرين ، فمثلاً يعترف رافائيل بارو (Rafael Baró) فى القضية المرفوعة ضده عام ١٥٢٠ أنه : " كان صادق الإيمان بالدين المسيحى، وعندما كان يجد نفسه مضطراً أو يواجه خطراً ، مثلما حدث حين ذهب إلى برشلونة ومر بميناء بالاغير (Balaguer) ، كان يقيم بعض الصلوات التى كانت ماتزال بذاكرته من اليهودية كى يحفظه الله، وكذلك كان يقيم صلوات مسيحية ، خاصة تلك الواردة فى المزمور الخمسين الذى يشعر معه بالورع الشديد ... وقال إنه لم يقمها بقلب يهودى ... " [٧٠].

فى أحيانٍ أخرى – وعلى الأرجح أغلبها – كان الخلط بين ديانة وأخرى يحدث عن جهل : فى نفس قضية رافائيل بارو ، لم تعتبر المحكمة إحدى الصلوات التى أداها المتهم يهودية ، مع أن المتهم كان يعتبرها كذلك ، وذلك حينما ألزمته بتسميع جميع الصلوات اليهودية التى كان يعرفها (٧١).

فتور العقيدة

لا يمكننا تجاهل أننا تناولنا فترة طالما أشار فيها الأستاذ بابيكروسا إلى ما كان يسميه " الفتور الدينى " . لا يغيب عن ذهننا إذن هؤلاء الذين لم يبالوا بالدين أصلاً ، وإن لم يكن هذا صحيحًا ، فكيف إذن يمكن تفسير موقف هذا الموريسكى من أهالى بايى دى بيلايونغا (Valle de Vilallonga) ، الذى ذهب ليبيع الأرانب فى غاناديا ؟ : حين سألوه عن ديانته أجاب قائلاً إنه :

" لا يؤمن بأى عقيدة لأنه يعانى من الفقر المدقع ، مما لا يسمح له بمثل هذا الترف "(٧٢)، أو تلك الكلمات بالغة التعبير التى نطق بها المتهود المشار إليه سابقًا ، صيدلى أوريولا ، حيث قال إنه :

" فى هذه البلاد لا يعيشون حياة المسلمين أو اليهود أو المسيحيين ... ولكى تستطيع أن تعيش فيها فمن الأفضل أن تكون مسيحيًا ، لأنك هكذا ستسلم [من محكمة التفتيش] فتفعل مثلما تفعل امرأة عجوز تمثُل تحت أقدام المسئول وتعترف له بذنوبها ، ثم تنتهى مهمتها بذلك "(٧٣).

ختامًا ، ولكى ننهى كلامنا عن الطائفتين المنشقتين ، أود التأكيد على أننى لم أقصد على الإطلاق أن أنفى اتباعهم الصادق والأكيد لدينهم الأصلى فى أحيان كثيرة ، ثم إقبالهم الصادق على المسيحية فى أحيان أخرى(٧٤). لنسترجع مثلاً أقوال بعض الشهود المسيحيين الذين أكدوا ، فى عامى ١٥٨٨ – ١٥٨٩ ، على الهدوء الذى كان يسود فى الأحياء الموريسكية خلال ساعات النهار فى رمضان ؛ أو هؤلاء العمال الموريسكيون فى مطاحن السكر الذين "لم يكونوا يشعرون بالعطش" خلال أيام صيام

هذا الشهر المذكور(٧٥). أما بالنسبة للمتنصرين فالأمثلة وفيرة أيضاً (خوان أندرو من شاطبة ، مبشر الموريسكيين الغرناطيين والأراغونيين ، ومؤلف الكتاب الشهير " اضطراب ملة محمد والقرآن " (Confusión de la secta mahomética y del Alcorán) ، ولكن هذا لا يعني أنه لا يبدو لي مجازفة غير مأمونة العواقب اعتقاد أن هذه العادات الدينية الراسخة لم تكن أكثر من مجرد بعض أو جزء أو كثير من ...الاستثناءات .

الهوامش

(١) "The Religions of the Marranos", The Jewish Quarterly Review, XXXII (1931/ 1932), 1-33.

(٢) على اعتبار أن سجلاتهم تحتوى على وثائق * مزيفة بهدف إدانة أناس كان ينبغى القضاء عليهم لأسباب اجتماعية - اقتصادية * فقد رفضها أيضًا أ.خ. سارايفا (A. J. Saraiva) ،

(Inquisicao e Cristaos novos, Oporto, 1969) ١٩٦٩ لكننى لم أشر إلى هذه الجدلية لأننى أرى أن جى. ناون (G. Nahon) قد تناولها بما فيه الكفاية فى مؤلفه

(Les Sephardins, les Marranes, les Inquisitions péninsulaires et leurs archives dans les travaux récents de I.S. Révah, "REJ" , CXXXII (1973), 5-48, esp. 30-48.

(٣) نشـرته سـانتـا مـاريا Santa María, Ramón: Ritos y costumbres de los hebreos españoles, "BRAH",XXII (1893), 181-188.

(٤) بطبيعة الحال كان الوضع نفسه بالنسبة للموريسكيين. انظر Cardaillac ، ١١١ - ١١٢ .

(٥) Ardit : La Inquisició al País Valenciá, 23

(٦) ثبت كذلك فى الكثير من القضايا شعيرة أخرى عبارة عن تقبيل أيادى الأشخاص الأعلى مكانة بين المجتمعين ، لكن لا يظهر فى أى منها - بعكس ما تنص عليه محتويات أخرى لسجلات مملكة أراغون - أنهم كانوا يمشون حفاة خلال الساعات الأربع والعشرين التى كانوا يصومونها.

(٧) Jordi : Inquisició espanyola i cultura renaixentista al País Valencia, Valencia, 1978, 82 وهو ما نشره بينتورا .

(٨) Llorca,Bernardino : La Inquisición española en Valencia, "AST", XI (1935), 52

(٩) Magdalena Nom De Déu, José Ramón : "Calònies" de los judíos valencianos en 1381, "BSCC",LIV (1978), 160-161 y 162-163.

(١٠) Llorca : Inquisición, "AST", XI, 58

(١١) Ventura : Inquisició, 79

(١٢) Ventura : Inquisició, 116-117

(١٣) **Ventura : Inquisició, 149**

(١٤) **Ventura : Inquisició, 83**

(١٥) **Llorca, Bernardino: La Inquisición valenciana.Nuevos documentos que ilustran su primera actividad, "AST", XII (1936), 412.**

(١٦) **Ventura : Inquisició. 118**

(١٧) **Roís de Corella, Juan : Obres completes, I.Obra Profana. Estudio preliminar de Jordi carbonell. Clásicos Albatros. Valencia, 1973, 57.**

(١٨) **الروابـط العائليـة بين عائلـة برتران وبعض المتنصـرين (عائلـة كاباييريا) تؤكدها وثائق Carrere, Claude : La vie priveé d'un marchand barcelonnais dans la première moitié du XV siècle, "Anuario de Estudios Medievales",III (1966), 257 y 268.**

والفضل فى حصولى على هذه المعلومة يرجع إلى خاومى ريبرا .

(١٩) García Cárcel : Orígenes de la Inquisición española. El Tribunal de Valencia, 1478-1530, Barcelona, 1976-198.

(٢٠) Llorca : inquisición, "AST", XI, 52.

(٢١) Ventura : Inquisició. 141.

(٢٢) León Tello, Pilar : Costumbres, fiestas y ritos de los judíos toledanos a fines del siglo XV, Simposio "Toledo Judaico" (Toledo, 20-22 de abril de 1972).

منشورات المركز الجامعى فى توليدو ، مدريد ، ١٩٧٣ ، ٨٢ .

(٢٣) García Arenal, Mercedes : Inquisición y moriscos. Los procesos del Tribunal de Cuenca, siglo XXI, Madrid,1978, 56-58.

(٢٤) Ventura : "Inquisició", 149.

(٢٥) Baer, Fritz : Die Juden im Christlichen Spanien, Berlín,1936, II, 440-441

(٢٦) Baer : JCS, II, 513.

(٢٧) Ventura : "Inquisició", 117

(٢٨) Baer : JCS, II, 443.

(٢٩) القضية بأكملها واردة فى كتاب : Baer, II, 437- 444 ، وملخصة فى كتاب Poliakov León ، Historia del antisemitismo. De Mahoma a los marranos, Muchnik Editores, Barcelona, 1980, 186-187.

(٣٠) Baer : JCS, II, 536.

(٣١) Baer : JCS, II, 541.

(٣٢) لهذا فإن اليهود الأكثر تعصبًا و شهود ياهو العاليين يطبقون حرفيًا شعيرة الالتزام بعدم أكل الدم " لأن الدم هو الحياة وأنت لا تستطيع أن تأكل الحياة مع اللحم " (انظر: سفر تثنية الاشتراع ٢٢/٢٣) وهم يرفضون عملية نقل الدم أيضًا.

(٣٣) انظر ملخص : Cantera Burgos, Francisco : Carne trifà, "sefarad", XIV (1954), 126-127 ، والتصحيحات المتعلقة بتعريفات هذا المصطلح موجودة فى المعاجم القشتالية الرئيسية.

(٣٤) Magdalena Nom De Déu, José Ramón : Nuevos datos sobre la aljama judía de Castellón de la Plana, "Anuario de Filología", IV (1978), 210.

إذن مصطلح " تريفا " ليس إلا مصطلحًا دينيًا ، وليس له أية صلة بمصطلح لحم "رافالى".

(٣٥) كما يتضح من كتاب الفتاوى (responsum) رقم (٤) لإسحق بارسيسيت بيرفيت لأعوام ١٣٩٣ ، ١٣٩٦ . أدين بهذه المعلومة لخوسى رامون ماغدالينا.

(٣٦) كثيرًا ما يظهر هذا اللفظ مكتوبًا بأشكال متعددة على الواجهات الزجاجية لبعض المطاعم "الغربية" كى يمكن لليهود تناول الطعام فيها دون مخالفة دينهم.

(٣٧) سبق ذكره فى

Magdalena Nom de Déu (Delitos y "calónies" de los judíos valencianos. en la segunda mitad del siglo XIV (1351-1384). "Anuario de Filología", II (1976), 211,

مشيرًا إلى أن ألكوبير مول Alcover-Moll استند إلى وثيقة وردت فيها جملة "o beguessen vi caser" التى تشكل جزءًا من " مرسوم أصدرته محكمة التفتيش عام ١٧٣٥ " لمايوركا.

(٣٨) Cardaillac : 328

(٣٩) G.Colón (Léxico y Lexicografía catalanes, "Revista Española de Linguística", IX, [1979], 458). ، وترد فيه أيضًا صيغة granoleta على لسان أحد الشهود فى قضية لمحكمة التفتيش رفعتها عام ١٥٠٤ - ١٥٠٥ .

(٤٠) Llorca : Inquisición , "AST". XI, 59

(٤١) Ventura : Inquisició, 87-88

Riera : Oracions, 350. Leon Tello, op. Cit.,72.

(٤٢) الذى ذكر أن الدعاء الدارج فى طليطلة عند الذبح كان : "بارك لنا سيدنا الخالق فيما رزقت لتستمر الحياة"

(bendito Nuestro Sennor el Criador que te crío para el mantenimiento del mundo).

(٤٣) Ventura : Inquisició, 88

(٤٤) Ventura : Inquisició, 117

(٤٥) Riera : Oracions, 350

(٤٦) Ventura, Jorge : Lluís Alcanyiç, médico y escritor valenciano del siglo XV, "Cuadernos de Historia Económica de Cataluña", IX (1973), 101.

(٤٧) Ventura : Inquisició, 88

(٤٨) Ventura : Inquisició, 79-80

(٤٩) Llorca : Inquisición, "AST", XI, 58

(٥٠) Ventura : Inquisició, 78

(٥١) Ventura : Inquisició, 19-20

(٥٢) Ardit : Inquisició, 22

(٥٣) هذا التحريم تم تفسيره حديثًا بأسباب مادية ، ففى الشرق الأوسط ، حيث نزلت الديانتان اللتان تحرمان أكل لحم الخنزير، كان على هذا الخنزير - لكى يعيش - أن يصارع هذه البيئة التى كان الماء وظلال الأشجار المهمان بالنسبة له قليلان فيها. لهذا لم يكن يتكاثر إلا استثناءً فى مثل هذه الظروف البيئية التى كانت تقلل من أعداده وتزيد من أسعاره. من هنا أصبح الخنزير يمثل ترفًا بيئيًا واقتصاديًا ، وبالتالى كان يمثل" فتنة" ، والسبيل الوحيد الأكيد لعدم الوقوع فى هذه الفتنة هو تجنبها. هذا التحريم إذن كان له سبب منطقى. كذلك كان الخنزير - لمعيشته فى ظروف غير مواتية، ولصعوبة تبريد جسمه فى مناخ درجات الحرارة فيه عالية - يحصل على هذه البرودة بالتمرغ فى فضلاته التى تعطيه إحساسًا بالرطوبة ، وهو ما يجعله يثير إحساسًا بالاشمئزاز يماثل الاشمئزاز من الذنب فى هذه المناطق (*).

(Harris, Malvin : Vacas, cerdos, guerras y brujas. Los enigmas de la cultura, Alianza Editorial, Madrid,1981, 37-47).

يجب القول إن الإقليم الفالنسى كان استعداده لتربية الماشية محدود جدًا ، وخاصة بالنسبة للخنازير. حيث هذه الظروف الطبيعية التى لا تهيئ - ولكنها تمهد - لترسيخ الديانات التى تحرم أكل لحم الخنزير. كان قرب بعض الأماكن من قشتالة وأراغون وكذلك مايستراثغو (Maestrazgo) ، يمكن أن يصحح هذه النظرية ، لكنه أيضًا يزيد من فتنة هذا الترف.

(*) تنطلق المؤلفة من منطلق أن الإسلام ليس دينًا سماويًا ، بل صاغه إنسان . وعلى الرغم من أن المسلم يطيع أوامر الله حتى لو لم يعرف الحكمة منها ، إلا أن الدراسات العلمية الحديثة تؤكد الأضرار الصحية التى يجلبها تناول لحم الخنزير (المراجع) .

(٥٤) Riera : Oracions, 352

(٥٥) Ventura : Inquisició, 92-93

(٥٦) Ventura : Inquisició, 91

(٥٧) Juster, Jean : La condition légale des juifs sous les rois visigoths. París, 1912, 31.

(٥٨) Domínguez Ortiz y Vincent : Historia de los moriscos, 155

(٥٩) أعتقد أنه من المهم دراسة مختلف ردود أفعال الحواس الخمسة بين الساميين فى الإقليم. أتذكر أنه بالنسبة للألوان يتضح من قوائم جرد الأملاك الموريسكية كثرة نسبة اللون البرتقالى والأنسجة المقلّمة ، إضافة إلى اللون الأخضر، وهو " اللون المميز للنبى محمد" (*) ، إلى جانب أن صفة " موريسكى" أو "موريسكية" دائمًا تظهر – على ما أعتقد – لتشير إلى أن الأدوات اليومية من الممكن جدًا أن تكون مختلفة إلى حد ما . دائمًا تشير وثائق تلك الفترة إلى عادة تناول الطعام جلوسًا على الأرض. أما بالنسبة لحاسة السمع فلا يسعنا إلا قياسها بالموسيقى ... بعض العادات مثل : أكل الذرة مشوية ، أو تقطيع السلاطة إلى قطع متناهية الصغر ، أو وجود فواتح شهية معينة فى الحانات الشعبية الفالنسية، إلخ – قد تعزز من نظرية وجود الكثير من العادات المشتركة بين المسلمين خلال الحقبة الإسلامية ، وهو ما يؤكده غيتشارد.

(٦٠) Cardaillac, 22

(٦١) Poliakov : Historia del antisimitismo. De Mahoma a los marranos, Muchnick eds., Barcelona, 1980, 193.

(٦٢) Fuster, J. : Misèria del liberalisme, "Revista de Catalunya", (México),106 (1967), 47

(٦٣) فى محاضرته "إسبانيا واليهود" (Spain and the Jews) التى ألقاها فى لندن عام ١٩٤٦

(٦٤) Magdalena Nom De Déu, J. R. : Aljama de Castellón, "Anuario de Filología" , IV (1978), 210 y 227.

(٦٥) The Marranos of Spain from the late XIVth to the Early XVI Century according to Contemporary Hebrew Source, American Academy for Jewish Research. Second, Revised and Enlarged Edition, New york,1966.

(٦٦) Boronat, II, 437

(*) غريب جداً أمر الربط بين الإسلام واللون الأخضر ، وأذكر حادثة طريفة – تعرضتُ لها شخصيًا – فهمتُ منها أن كبار المستعربين أنفسهم يقعون فى هذا الخطأ (المراجع) .

(٦٧) La revuelta morisca de Espadán, 146. وهو ما عثر عليه فى مخطوطة فى المكتبة الجامعية فى فالنسيا (Biblioteca Universitaria de Valencia) بعنوان : "Manifiesto de las predica- ciones en 1528 y 1529"

(٦٨) Halperin Donghi, 105

(٦٩) Bussini, François : De L'àpat jueu a l'àpat del Senyor, "Documents d'Església", 328 (1981), 861-872.

(٧٠) Riera : Oracions, 361 . فى دراسته لهذه القضية يبدو أن ربيرا كان منحازاً إلى براءة المتهم ، حيث برر لجوءه إلى أداء بعض الشعائر اليهودية بخوفه من التعذيب الذى تعرض له، وانتهى الأمر بهذا البائس إلى الانتحار بشنق نفسه فى السجن، تاركاً ورقة عبر فيها عن أسفه لعدم اقتناع قاضى التفتيش رغم الكثير مما اعترف به له (وهو ما قد نستنتج منه أنه من المحتمل أيضاً أن بعض التهم قد تم تلفيقها له ، ولم يكن قد ارتكبها بالفعل).

(٧١) Riera : oracions , 359 y 366

(٧٢) Halperin Donghi : 106

(٧٣) Baer : JCS, II, 538

(٧٤) Domínguez Ortiz y Vincent : Historia de los moriscos, 135

(٧٥) Halperin Donghi , 96

المراجع

يتعين أن يكون واضحًا من البداية أن قائمة المراجع هذه ليس الغرض منها مطلقًا أن تكون جامعةً لكل ما تم نشره ، فعندما أشرتُ إلى بعض الدراسات لم أكن أتوجه بإشاراتى هذه للمتخصصين فى موضوع الكتاب ، وإنما للطلاب الذين يهتمون بدراسة تاريخ العصور الوسطى الفالنسية ، وكذلك للهواة ، وبالأحرى كنت أفكر فى قاعدة أوسع من الجمهور القارئ الآخذ فى الازدياد بسرعة كبيرة ، والذى تشغله مشاكل الأقليات أيًا كانت (من هنا نجحت بعض الأعمال مثل كتب كارو باروخا).

بالنسبة للمراجع الرئيسة عن المسلمين واليهود فى إقليم فالنسيا كنت قد ذكرت بعضًا منها على مدار الصفحات السابقة ، لكن من الضرورى التنبيه إلى أن بعض المؤلفين السابق ذكرهم لهم أعمال أكثر ثراءً : الأمثلة الأكثر وضوحًا على ذلك هى للكتاب برنز ، وغيتشارد ، وورومانو ، وريبيرا ، وبيثنت؛ إضافة إلى أن بعضهم لم تكن قد اكتملت أعمالهم بعد ، وبالطبع هذا ينطبق على الجيل الأخير الذى ينتمى إليه مثلاً كل من كارمن بارثيلو ، و أ. روبيو ، و م. رودريغو (M.Rodrigo) ، و خ.ر. ماجدالينا ، و أ. لا بارتا، و ب . لوبيث إلوم (P.López Elum) .

توجد كذلك أعمال أخرى لم أذكرها صراحة ، إلا أن هذا لا يعنى أنها غير جديرة بالذكر ؛ أعنى تلك الكتب الأكثر اتساعًا مثل كتب بوزويل ، وكريغل (Kriegel) ، ونيو مان ، وشيندمان ، إلخ. التى سأذكرها تباعًا.

تجدر الإشارة كذلك إلى أننى قسمت الأعمال إلى مجموعات تبعًا للموضوعات التى أتناولها ، رغم أن تعيين الحدود بين بعضها والبعض الآخر لم يكن دائمًا أمرًا سهلاً .

كما لا يجب أن يتبادر إلى ذهننا أن المراجع التى تتناول العصور الوسطى هى مراجع متوافقة ومتكاملة ، إذ توجد الكثير من الاختلافات بين العلماء ، ولن تكون دراساتهم جميعًا لهذا الشأن كما نتوقع أو نعرف عن مثل تلك العصور " البعيدة " .

فيما يتعلق بمجموعات الوثائق لدينا هذه المجموعة التى لا غنى عنها :

BAER,Fritz : Die Juden im christlichen Spanien. Unkunden und Regesten, I: Aragonien und Navarra. II : Kastillen/ Inquisitionsakten. Berlín, 1929 y 1936, que he abreviado JCS.

BEINART, Haim (ed.) : History of the Jews in Aragon, Regesta and Documents 1213/1327. Jerusalén,1978.(Reedición fotográfica de la obra de REGNÉ con índices de Yom Tov Assis & Adam Gruzman.)

HUICI MIRANDA, Ambrosio: Colección Diplomática de Jaime I el Conquistador, Valencia, 1923, 3 vols. En curso de reedición por A. CABANES PECOURT, Anubar, Valencia desde 1976.

JACOBS, Joseph : An inquiry into the sources of the history of the Jews in Spain. Londres,1894

MARTÍNEZ FERRANDO, Jesus Ernesto: Catálogo de la documentación relativa al antiguo reino de Valencia contenida en los registros de la Cancillería real. Madrid, 1943, 2 vols.

REGNE, Jean : Catalogue des actes de "REJ" Jaime I, Pedro III, Alfonso II rois d'Aragon concernant les juifs (1213-1291), "REJ" y tirada aparte.Paris,1911, 1914 y 1920. La continuación : Catalogue d'actes pour servir à l'histoire des juifs de la Couronne d'Aragon sous le règne de Jaume II (1291-1327), "REJ", a partir del volumen LXXIII (1921).

أما بالنسبة للدراسة ككل يتعين الرجوع إلى :

GARCÍA CÁRCEL, Ricardo : La historiografía sobre los moriscos españoles : aproximación a un estado de la cuestión, "Estudis", VI (1977), 71-99

VEYNE, Paul : Les juifs, le judaïsme et le monde moderne (Note critique), "Annales", XXIX (1974).

وللمجموعة المتعلقة بالمراجع :

SINGERMAN, Robert : The Jews in Spain and Portugal : A Bibliography. Garland Publishing, Inc., Nueva York & Londres, 1975.

أما بالنسبة للمدجنين :

BOSWELL, John : The Royal Treasure. Muslim Communities under the Crown of Aragon in the Fourteenth Century. New Haven & Londres, Yale University Press,1977.

BURNS, Robert Ignatius, S. J. : The Crusader Kingdom of Valencia : Reconstruction on a Thirteenth-Century Frontier. Harvard University Press, Cambridge,Mass., 1967.

- : Islam Under the Crusaders : Colonial Survival in the Thirteenth-Century Kingdom of Valencia. Princeton University Press, Princeton, 1973.

- : Medieval Colonialism, Postcrusade Exploitation of Islamic Valencia. Princeton University Press, Princeton, 1975.

- : Jaume I i els valencians del segle XIII. Tres i Quatre, Valencia, 1981.

فى هذه الأعمال ومراجعها المميزة يمكننا العثور على كل ما تم نشره تقريباً عن المدجنين. هناك عملان حديثا النشر ملحق بهما قائمتان مستفيضتان من المراجع التى تتناول الموريسكيين أيضاً ، وهما :

CARDAILLAC, Louis : Moriscos y cristianos. Un enfrentamiento polémico (1492-1640). Fondo de Cultura Económica,Madrid, etc. 1977.

DOMÍNGUEZ ORTIZ. A., y VINCENT, B. : Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría. Biblioteca de la Revista de Occidente, Madrid, 1978.

وعن تاريخ اليهود يتعين إضافة ما يلى إلى ما سبق أن أشرت إليه:

AMADOR DE LOS RÍOS, José : Historia social, política y religiosa de los judíos en España y Portugal. 1874-1875, 1.ª reimpresión en Aguilar, Madrid,1973.

BAER. Yizhak (Fritz) : A history of the Jews in Christian Spain, 2 vols. The Jewish Publication Society of America. Philadelphia, 1961/1966, 3.ª reimpresión,

1971, que he abreviado History y que acaba de ser traducida al castellano, bibligráficamente actualizada, por J. L. Lacave (Altalena, Madrid, 1981).

HERSHMAN, Abraham M. : Rabbi Isaac ben Sheshet Perfet and his time. The Jewish Theological Seminary of America, Nueva York, 1943.

KRIEGEL, Maurice : Les Juifs à la fin du Moyen Age dans l'Europe Méditerranéene. Hachette, París,1979.

NEUMAN, Abraham A. : The Jews in Spain. Their social, political and cultural life during the Middle Ages, 2 vols. Octagon Books, Nueva York [2], 1969.

RIVKIN, E. : The utilization of non-Jewish sources for the reconstruction of Jewish history, "JQR", XLVIII (1957-1958), 183-203.

ROMANO. David : Los judíos de la Corona de Aragón en la primera mitad del siglo XV, Comunicación presentada en el IV Congreso de Historia de la Corona de Aragón, Palma, 1959, 239-249.

WOLFF, Philippe : The 1391 pogrom in Spain. Social crisis or not?, "Past and Present", L (1971), 4-18.

وعن الديانة اليهودية :

GUGENHEIM, E. : Le judaïsme dans la vie quotidienne. Albin Michel, Paris 2, 1970.

LUZZATO, Leo Levi Jolanda : Beth Israel. Le peuple juif. Son histoire et ses traditions. Jerusalén, 5724-1964.

MEMMI, Albert : La libération du juif. Payot, París[2], 1972.

- : Portrait d'un juif. Gallimard, París, 1962.

NAHON, Gerard : Les marranes espagnoles et portugais et les communautés juives issues du marranisme dans l'historiographie récent (1960-1975), "REJ", CXXXVI (1977), 297-367.

REVAH,I.S., Les marranes, "REJ",CXVIII (1960), 29-77.

RIERA SANS, Jaume : Un recull d'oracions en català dels conversos de jueus (segle XV), "Estudis Romànics" (Institut d'Estudis Catalans, 1971-1975), XVI (1980), 49-97.

ROSENBERG, Stuart E. : Le judaïsme : connaître le monde juif. Bordas, París, etc., 1972.

VIDAL BELTRÁN, Eliseo : Valencia en la época de Juan I, Anubar, Valencia, 1974.

وبالنسبة للإسلام يمكن الرجوع إلى ما يلي :

BERQUE, Jacques : Les arabes d'hier à demain. París, 1960.

- : Arabies, Entretiens avec Mirèse Akar. Stock, París, 1978.

BOISARD, Marcel A. : L'humanisme de l'islam. Albin Michel, París, 1979.

GARDET, Louis : Les hommes de l'islam, Approche des mentalités. Hachette, París, 1977.

RODINSON, Maxime : Islam et capitalisme. Le Seuil, París, 1966.

URVOY, Dominique : Penseur l'islam, Présupposés islamiques de l'"Art" de Llull. Vrin, París, 1980.

أما عن المتنصرين ومحكمة التفتيش والأقليات من المفيد الرجوع الى المراجع التالية، خاصة لأنها تقدم أراءً مختلفة تماماً عن بعضها :

ASENSIO, Eugenio : La peculiaridad literaria de los conversos, "Anuario de Estudios Medievales", IV (1967), 327-351.

BEINART, Haim : Judíos y conversos en España después de la expulsión de 1492. "Hispania", XXVI, 291-301.

COLOMER, P. Eusebio : Libertad e intolerancia en la historia de España, "Revista internacional de Ecumenismo Unitas" (Sant Cugat del Vallès),IV (1965), 45-74.

GARCÍA CÁRCEL, R. : Herejía y sociedad en el siglo XVI. La Inquisición en Valencia, 1530-1609. Península, Barcelona, 1980.

GUIRAL, Jacqueline : Convers à Valence à la fin du XV siècle, "Mélanges de la Casa Velázquez" (1975), 81-98.

KAYSERLING, M. : Notes sur l'histoire de l'Inquisition et des judaisants d'Espagne, "REJ", XXXVII (1898), 137-142.

KRIEGEL, Maurice : Un trait de psychologie sociale dans les pays méditerranéens du bas Moyen Age : le juif comme intouchable, "Annales", II (1976), 326-330.

LÓPEZ, MARTÍNEZ, Nicolás : El peligro de los conversos, "Hispania Sacra", III (1950), 3-64.

MECHOULAN, Henry : El Honor de dios. Indios, Judíos y moriscos en el Siglo de Oro, Argos Vergara, Barcelona 1981.

PARAF, Pierre : Le racisme dans le monde. Payot, París cinco edic. Anteriores, (renovada y aumentada, 1981).

PÉREZ VILLANUEVA, Joaquín : La Inquisición española. Nueva visión, nuevos horizontes. Siglo XXI, Madrid, 1980.

SHATZMILLER, Joseph : Converts and judaizers in the early fourteenth century, "Harvard Theological Review", 74, 1 (1981), 63-77.

VINCENT, Bernard (ed.) : Les marginaux et le exclus dans l'Histoire, "Cahiers Jussieu", 5, París ,1979.

فى هذا الجزء يتعين إدراج مختلف الأعمال التى أوردتها فى الفصل الأول . فيما يتعلق بتاريخ الثقافة انظر ما يلى :

BRUMMER, R. : L'enseignement de la langue arabe à Miramar, faits et conjetures, "Estudios Lulianos", XXII (1978), 37-48.

COHEN, Marcel : Materiaux pour une sociologie du langage, 2 vols. Maspéro, París, 1978.

COLL, José M. : Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII-XIV, "AST", XVII (1944), 115-138; XVIII (1945), 58-59, y XIX (1946), 217-240.

CORTABARRÍA, Ángel, O. P. : Originalidad y significación de los "Studia Linguarum" de los dominicos españoles de los siglos XII y XIV, "Pensamiento". XXV (1969), 71-92.

FROMENTIN IBÁÑEZ : Funcionamiento pedagógico y proyección cultural de los estudios de árabe y hebreo promovidos por San Ramón de Penyafort, "Escritos del Vedat", VII (1977), 115-176.

GARCÍA BALLESTER, Luis : La desintegración de la medicina de la minoría judía en la Valencia bajomedieval, "Actas del III Congreso Nacional de Historia de la Medicina", Valencia, 1969, II,31-35.

- : Historia social de la medicina en la España de los siglos XII al XVI. Vol. I : La minoría musulmana y morisca. Akal, Madrid, 1976.

MAYER, Hans : Historia maldita de la literatura. La mujer, el homo-sexual, el judío. Taurus, Madrid, 1977.

RIERA SANS, Jaume : Literatura en hebreu dels jueus catalans, "Miscellanea Barcinonensia", año XIII, número XXXVII (1974), 33-37.

SANCHIS SIVERA, J. : La enseñanza en Valencia en la época foral, "BRAH", CIX (1936), 7-80.

المؤلفة في سطور :

د. دولورس برامون .

- دكتوراه في اللغات السامية عام ١٩٨٤ .
- دكتوراه في تاريخ العصور الوسطى عام ١٩٩٨ .
- أستاذة بقسم الدراسات العربية والإسلامية (جامعة برشلونة) .
- لها عدة مؤلفات تتعلق بالموريسكيين وبأثر اللغة العربية في اللغة القطالونية .

المترجمة فى سطور :

رانيا محمد محمد أحمد .

- ليسانس اللغة الإسبانية (كلية الآداب - جامعة القاهرة) بتقدير جيد جدا
- دراسات عليا بقسم اللغة الإنجليزية (كلية الآداب - جامعة القاهرة) .

المراجع فى سطور :

أ. د. جمال أحمد عبد الرحمن .

- من مواليد ١٩٥٦ بقرية بنى مجد (أسيوط) .
- حاصل على درجة الإجازة العليا (الليسانس) فى اللغة الإسبانية بتقدير ممتاز مع مرتبة الشرف (كلية اللغات والترجمة - جامعة الأزهر) (١٩٧٩) .
- الدراسات التمهيدية للدكتوراه فى جامعتى : سلمنكا و مدريد .
- حاصل على درجة الدكتوراه مع مرتبة الشرف من جامعة مدريد المركزية (١٩٨٩) .
- فى عام ٢٠٠١ رقى إلى درجة أستاذ بقسم اللغة الإسبانية بكلية اللغات والترجمة .
- له العديد من الكتب المترجمة والمقالات المنشورة فى مصر والخارج حول موضوعات مختلفة من الأدب الإسبانى والعلاقة بين الإسلام والثقافة الإسبانية.

المشروع القومى للترجمة

المشروع القومى للترجمة مشروع تنمية ثقافية بالدرجة الأولى ، ينطلق من الإيجابيات التى حققتها مشروعات الترجمة التى سبقته فى مصر والعالم العربى ويسعى إلى الإضافة بما يفتح الأفق على وعود المستقبل، معتمداً المبادئ التالية :

١- الخروج من أسر المركزية الأوروبية وهيمنة اللغتين الإنجليزية والفرنسية .

٢- التوازن بين المعارف الإنسانية فى المجالات العلمية والفنية والفكرية والإبداعية .

٣- الانحياز إلى كل ما يؤسس لأفكار التقدم وحضور العلم وإشاعة العقلانية والتشجيع على التجريب .

٤- ترجمة الأصول المعرفية التى أصبحت أقرب إلى الإطار المرجعى فى الثقافة الإنسانية المعاصرة، جنباً إلى جنب المنجزات الجديدة التى تضع القارئ فى القلب من حركة الإبداع والفكر العالميين .

٥- العمل على إعداد جيل جديد من المترجمين المتخصصين عن طريق ورش العمل بالتنسيق مع لجنة الترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة .

٦- الاستعانة بكل الخبرات العربية وتنسيق الجهود مع المؤسسات المعنية بالترجمة .

المشروع القومى للترجمة

	العنوان	المؤلف	المترجم
١-	اللغة العليا	جون كوين	أحمد درويش
٢-	الوثنية والإسلام (ط١)	ك. مادهو بانيكار	أحمد فؤاد بلبع
٣-	التراث المسروق	جورج جيمس	شوقى جلال
٤-	كيف تتم كتابة السيناريو	انجا كاريتنيكوفا	أحمد الحضرى
٥-	ثريا فى غيبوبة	إسماعيل فصيح	محمد علاء الدين منصور
٦-	اتجاهات البحث اللسانى	ميلكا إفيتش	سعد مصلوح ووفاء كامل فايد
٧-	العلوم الإنسانية والفلسفة	لوسيان غولدمان	يوسف الأنطكى
٨-	مشعلو الحرائق	ماكس فريش	مصطفى ماهر
٩-	التغيرات البيئية	أندرو. س. جودى	محمود محمد عاشور
١٠-	خطاب الحكاية	چيرار چينيت	محمد معتصم وعبد الجليل الأزدى وعمر حلى
١١-	مختارات شعرية	فيسوافا شيمبوريسكا	هناء عبد الفتاح
١٢-	طريق الحرير	ديفيد براونيستون وأيرين فرانك	أحمد محمود
١٣-	ديانة الساميين	روبرتسن سميث	عبد الوهاب علوب
١٤-	التحليل النفسى للأدب	جان بيلمان نويل	حسن المودن
١٥-	الحركات الفنية منذ ١٩٤٥	إدوارد لوسى سميث	أشرف رفيق عفيفى
١٦-	أثينة السوداء (جـ١)	مارتن برنال	بإشراف: أحمد عتمان
١٧-	مختارات شعرية	فيليب لاركين	محمد مصطفى بدوى
١٨-	الشعر النسائى فى أمريكا اللاتينية	مختارات	طلعت شاهين
١٩-	الأعمال الشعرية الكاملة	چورج سفيريس	نعيم عطية
٢٠-	قصة العلم	ج. ج. كراوثر	يمنى طريف الخولى و بدوى عبد الفتاح
٢١-	خوخة وألف خوخة وقصص أخرى	صمد بهرنجى	ماجدة العنانى
٢٢-	مذكرات رحالة عن المصريين	جون أنتيس	سيد أحمد على الناصرى
٢٣-	تجلى الجميل	هانز جيورج جادامر	سعيد توفيق
٢٤-	ظلال المستقبل	باتريك بارندر	بكر عباس
٢٥-	مثنوى	مولانا جلال الدين الرومى	إبراهيم الدسوقى شتا
٢٦-	دين مصر العام	محمد حسين هيكل	أحمد محمد حسين هيكل
٢٧-	التنوع البشرى الخلاق	مجموعة من المؤلفين	بإشراف: جابر عصفور
٢٨-	رسالة فى التسامح	جون لوك	منى أبو سنة
٢٩-	الموت والوجود	جيمس ب. كارس	بدر الديب
٣٠-	الوثنية والإسلام (ط٢)	ك. مادهو بانيكار	أحمد فؤاد بلبع
٣١-	مصادر دراسة التاريخ الإسلامى	جان سوفاجيه - كلود كاين	عبد الستار الحلوجى وعبد الوهاب علوب
٣٢-	الانقراض	ديفيد روب	مصطفى إبراهيم فهمى
٣٣-	التاريخ الاقتصادى لأفريقيا الغربية	أ. ج. هوبكنز	أحمد فؤاد بلبع
٣٤-	الرواية العربية	روجر آلن	حصة إبراهيم المنيف
٣٥-	الأسطورة والحداثة	پول ب . ديكسون	خليل كلفت
٣٦-	نظريات السرد الحديثة	والاس مارتن	حياة جاسم محمد

٣٧-	واحة سيوة وموسيقاها	بريجيت شيفر	جمال عبد الرحيم
٣٨-	نقد الحداثة	ألن تورين	أنور مغيث
٣٩-	الحسد والإغريق	بيتر والكوت	منيرة كروان
٤٠-	قصائد حب	أن سكستون	محمد عيد إبراهيم
٤١-	ما بعد المركزية الأوروبية	بيتر جران	عاطف أحمد وإبراهيم فتحى ومحمود ماجد
٤٢-	عالم ماك	بنجامين باربر	أحمد محمود
٤٣-	اللهب المزدوج	أوكتافيو باث	المهدى أخريف
٤٤-	بعد عدة أصياف	ألدوس هكسلى	مارلين تادرس
٤٥-	التراث المغدور	روبرت دينا وجون فاين	أحمد محمود
٤٦-	عشرون قصيدة حب	بابلو نيرودا	محمود السيد على
٤٧-	تاريخ النقد الأدبى الحديث (جـ١)	رينيه ويليك	مجاهد عبد المنعم مجاهد
٤٨-	حضارة مصر الفرعونية	فرانسوا دوما	ماهر جويجاتى
٤٩-	الإسلام فى البلقان	هـ . ت . نوريس	عبد الوهاب علوب
٥٠-	ألف ليلة وليلة أو القول الأسير	جمال الدين بن الشيخ	محمد برادة وعثمانى الميلود ويوسف الأنطكى
٥١-	مسار الرواية الإسبانو أمريكية	داريو بيانويبا وخ. م. بينياليستى	محمد أبو العطا
٥٢-	العلاج النفسى التدعيمى	ب. نوفاليس وس . روجسيفيتز وروجر بيل	لطفى فطيم وعادل دمرداش
٥٣-	الدراما والتعليم	أ . ف . ألنجتون	مرسى سعد الدين
٥٤-	المفهوم الإغريقى للمسرح	ج . مايكل والتون	محسن مصيلحى
٥٥-	ما وراء العلم	چون بولكنجهوم	على يوسف على
٥٦-	الأعمال الشعرية الكاملة (جـ١)	فديريكو غرسية لوركا	محمود على مكى
٥٧-	الأعمال الشعرية الكاملة (جـ٢)	فديريكو غرسية لوركا	محمود السيد و ماهر البطوطى
٥٨-	مسرحيتان	فديريكو غرسية لوركا	محمد أبو العطا
٥٩-	المحبرة (مسرحية)	كارلوس مونييث	السيد السيد سهيم
٦٠-	التصميم والشكل	جوهانز إيتين	صبرى محمد عبد الغنى
٦١-	موسوعة علم الإنسان	شارلوت سيمور - سميث	بإشراف : محمد الجوهرى
٦٢-	لذّة النّص	رولان بارت	محمد خير البقاعى
٦٣-	تاريخ النقد الأدبى الحديث (جـ٢)	رينيه ويليك	مجاهد عبد المنعم مجاهد
٦٤-	برتراند راسل (سيرة حياة)	ألان وود	رمسيس عوض
٦٥-	فى مدح الكسل ومقالات أخرى	برتراند راسل	رمسيس عوض
٦٦-	خمس مسرحيات أندلسية	أنطونيو جالا	عبد اللطيف عبد الحليم
٦٧-	مختارات شعرية	فرناندو بيسوا	المهدى أخريف
٦٨-	نتاشا العجوز وقصص أخرى	فالنتين راسبوتين	أشرف الصباغ
٦٩-	العالم الإسلامى فى أوائل القرن العشرين	عبد الرشيد إبراهيم	أحمد فؤاد متولى وهويدا محمد فهمى
٧٠-	ثقافة وحضارة أمريكا اللاتينية	أوخينيو تشانغ رودريجث	عبد الحميد غلاب وأحمد حشاد
٧١-	السيدة لا تصلح إلا للرمى	داريو فو	حسين محمود
٧٢-	السياسى العجوز	ت . س . إليوت	فؤاد مجلى
٧٣-	نقد استجابة القارئ	چين ب . تومبكنز	حسن ناظم وعلى حاكم
٧٤-	صلاح الدين والمماليك فى مصر	ل . ا . سيمينوڤا	حسن بيومى

-٧٥	فن التراجم والسير الذاتية	أندريه موروا	أحمد درويش
-٧٦	چاك لاكان وإغواء التحليل النفسى	مجموعة من المؤلفين	عبد المقصود عبد الكريم
-٧٧	تاريخ النقد الأدبى الحديث (جـ٢)	رينيه ويليك	مجاهد عبد المنعم مجاهد
-٧٨	العولمة : النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية	رونالد روبرتسون	أحمد محمود ونورا أمين
-٧٩	شعرية التأليف	بوريس أوسبنسكى	سعيد الغانمى وناصر حلاوى
-٨٠	بوشكين عند «نافورة الدموع»	ألكسندر بوشكين	مكارم الغمرى
-٨١	الجماعات المتخيلة	بندكت أندرسن	محمد طارق الشرقاوى
-٨٢	مسرح ميجيل	ميجيل دى أونامونو	محمود السيد على
-٨٣	مختارات شعرية	غوتفريد بن	خالد المعالى
-٨٤	موسوعة الأدب والنقد (جـ١)	مجموعة من المؤلفين	عبد الحميد شيحة
-٨٥	منصور الحلاج (مسرحية)	صلاح زكى أقطاى	عبد الرازق بركات
-٨٦	طول الليل (رواية)	جمال مير صادقى	أحمد فتحى يوسف شتا
-٨٧	نون والقلم (رواية)	جلال آل أحمد	ماجدة العنانى
-٨٨	الابتلاء بالتغرب	جلال آل أحمد	إبراهيم الدسوقى شتا
-٨٩	الطريق الثالث	أنتونى جيدنز	أحمد زايد ومحمد محيى الدين
-٩٠	وسم السيف وقصص أخرى	بورخيس وآخرون	محمد إبراهيم مبروك
-٩١	المسرح والتجريب بين النظرية والتطبيق	باربرا لاسوتسكا - بشونباك	محمد هناء عبد الفتاح
-٩٢	أساليب ومضامين المسرح الإسبانوأمريكى المعاصر	كارلوس ميجيل	نادية جمال الدين
-٩٣	محدثات العولمة	مايك فيذرستون وسكوت لاش	عبد الوهاب علوب
-٩٤	مسرحيتا الحب الأول والصحبة	صمويل بيكيت	فوزية العشماوى
-٩٥	مختارات من المسرح الإسبانى	أنطونيو بويرو باييخو	سرى محمد عبد اللطيف
-٩٦	ثلاث زنبقات ووردة وقصص أخرى	نخبة	إدوار الخراط
-٩٧	هوية فرنسا (مج١)	فرنان برودل	بشير السباعى
-٩٨	الهم الإنسانى والابتزاز الصهيونى	مجموعة من المؤلفين	أشرف الصباغ
-٩٩	تاريخ السينما العالمية (١٨٩٥-١٩٨٠)	ديفيد روبنسون	إبراهيم قنديل
-١٠٠	مساءلة العولمة	بول هيرست وجراهام تومبسون	إبراهيم فتحى
-١٠١	النص الروائى: تقنيات ومناهج	بيرنار فاليط	رشيد بنحدو
-١٠٢	السياسة والتسامح	عبد الكبير الخطيبى	عز الدين الكتانى الإدريسى
-١٠٣	قبر ابن عربى يليه آياء (شعر)	عبد الوهاب المؤدب	محمد بنيس
-١٠٤	أوبرا ماهوجنى (مسرحية)	برتولت بريشت	عبد الغفار مكاوى
-١٠٥	مدخل إلى النص الجامع	چيرارچينيت	عبد العزيز شبيل
-١٠٦	الأدب الأندلسى	ماريا خيسوس روبييرامتى	أشرف على دعدور
-١٠٧	صورة الفدائى فى الشعر الأمريكى اللاتينى المعاصر	نخبة من الشعراء	محمد عبد الله الجعيدى
-١٠٨	ثلاث دراسات عن الشعر الأندلسى	مجموعة من المؤلفين	محمود على مكى
-١٠٩	حروب المياه	چون بولوك وعادل درويش	هاشم أحمد محمد
-١١٠	النساء فى العالم النامى	حسنة بيجوم	منى قطان
-١١١	المرأة والجريمة	فرانسس هيدسون	ريهام حسين إبراهيم
-١١٢	الاحتجاج الهادئ	أرلين علوى ماكليود	إكرام يوسف

١١٣-	راية التمرد	سادى پلانت	أحمد حسان
١١٤-	مسرحيتا حصاد كونجي وسكان المستنقع	وول شوينكا	نسيم مجلى
١١٥-	غرفة تخص المرء وحده	فرچينيا وولف	سمية رمضان
١١٦-	امرأة مختلفة (درية شفيق)	سينثيا نلسون	نهاد أحمد سالم
١١٧-	المرأة والجنوسة فى الإسلام	ليلى أحمد	منى إبراهيم وهالة كمال
١١٨-	النهضة النسائية فى مصر	بث بارون	لميس النقاش
١١٩-	النساء والأسرة وقوانين الطلاق فى التاريخ الإسلامى	أميرة الأزهرى سنبل	بإشراف: رءوف عباس
١٢٠-	الحركة النسائية والتطور فى الشرق الأوسط	ليلى أبو لغد	مجموعة من المترجمين
١٢١-	الدليل الصغير فى كتابة المرأة العربية	فاطمة موسى	محمد الجندى وإيزابيل كمال
١٢٢-	نظام العبودية القديم والنموذج المثالى للإنسان	جوزيف فوجت	منيرة كروان
١٢٣-	الإمبراطورية العثمانية وعلاقاتها الدولية	أنينل ألكسندرو فنادولينا	أنور محمد إبراهيم
١٢٤-	الفجر الكاذب: أوهام الرأسمالية العالمية	چون جراى	أحمد فؤاد بلبع
١٢٥-	التحليل الموسيقى	سيدرك ثورپ ديڤى	سمحة الخولى
١٢٦-	فعل القراءة	ڤولفانج إيسر	عبد الوهاب علوب
١٢٧-	إرهاب (مسرحية)	صفاء فتحى	بشير السباعى
١٢٨-	الأدب المقارن	سوزان باسنيت	أميرة حسن نويرة
١٢٩-	الرواية الإسبانية المعاصرة	ماريا دولورس أسيس جاروته	محمد أبو العطا وآخرون
١٣٠-	الشرق يصعد ثانية	أندريه جوندر فرانك	شوقى جلال
١٣١-	مصر القديمة: التاريخ الاجتماعى	مجموعة من المؤلفين	لويس بقطر
١٣٢-	ثقافة العولمة	مايك فيذرستون	عبد الوهاب علوب
١٣٣-	الخوف من المرايا (رواية)	طارق على	طلعت الشايب
١٣٤-	تشريح حضارة	بارى ج. كيمب	أحمد محمود
١٣٥-	المختار من نقد ت. س. إليوت	ت. س. إليوت	ماهر شفيق فريد
١٣٦-	فلاحو الباشا	كينيث كونو	سحر توفيق
١٣٧-	مذكرات ضابط فى الحملة الفرنسية على مصر	چوزيف مارى مواريه	كاميليا صبحى
١٣٨-	عالم التليفزيون بين الجمال والعنف	أندريه جلوكسمان	وجيه سمعان عبد المسيح
١٣٩-	پارسيڤال (مسرحية)	ريتشارد فاچنر	مصطفى ماهر
١٤٠-	حيث تلتقى الأنهار	هربرت ميسن	أمل الجبورى
١٤١-	اثنتا عشرة مسرحية يونانية	مجموعة من المؤلفين	نعيم عطية
١٤٢-	الإسكندرية : تاريخ ودليل	أ. م. فورستر	حسن بيومى
١٤٣-	قضايا التنظير فى البحث الاجتماعى	ديرك لايدر	عدلى السمرى
١٤٤-	صاحبة اللوكاندة (مسرحية)	كارلو جولدونى	سلامة محمد سليمان
١٤٥-	موت أرتيميو كروث (رواية)	كارلوس فوينتس	أحمد حسان
١٤٦-	الورقة الحمراء (رواية)	ميجيل دى ليبس	على عبدالروف البمبى
١٤٧-	مسرحيتان	تانكريد دورست	عبدالغفار مكاوى
١٤٨-	القصة القصيرة: النظرية والتقنية	إنريكى أندرسون إمبرت	على إبراهيم منوفى
١٤٩-	النظرية الشعرية عند إليوت وأدونيس	عاطف فضول	أسامة إسبر
١٥٠-	التجربة الإغريقية	روبرت ج. ليتمان	منيرة كروان

١٥١- هوية فرنسا (مج ٢ ، جـ١)	فرنان بروديل	بشير السباعى
١٥٢- عدالة الهنود وقصص أخرى	مجموعة من المؤلفين	محمد محمد الخطابى
١٥٣- غرام الفراعنة	فيولين فانويك	فاطمة عبدالله محمود
١٥٤- مدرسة فرانكفورت	فيل سليتر	خليل كلفت
١٥٥- الشعر الأمريكى المعاصر	نخبة من الشعراء	أحمد مرسى
١٥٦- المدارس الجمالية الكبرى	جى أنبال وآلان وأوديت فيرمو	مى التلمسانى
١٥٧- خسرو وشيرين	النظامى الكنجوى	عبدالعزيز بقوش
١٥٨- هوية فرنسا (مج ٢ ، جـ٢)	فرنان بروديل	بشير السباعى
١٥٩- الأيديولوچية	ديفيد هوكس	إبراهيم فتحى
١٦٠- آلة الطبيعة	بول إيرليش	حسين بيومى
١٦١- مسرحيتان من المسرح الإسبانى	أليخاندرو كاسونا وأنطونيو جالا	زيدان عبدالحليم زيدان
١٦٢- تاريخ الكنيسة	يوحنا الأسيوى	صلاح عبدالعزيز محجوب
١٦٣- موسوعة علم الاجتماع (جـ ١)	جوردون مارشال	بإشراف: محمد الجوهرى
١٦٤- شامبوليون (حياة من نور)	چان لاكوتير	نبيل سعد
١٦٥- حكايات الثعلب (قصص أطفال)	أ. ن. أفاناسيفا	سهير المصادفة
١٦٦- العلاقات بين المتدينين والعلمانيين فى إسرائيل	يشعياهو ليفمان	محمد محمود أبوغدير
١٦٧- فى عالم طاغور	رابندرنات طاغور	شكرى محمد عياد
١٦٨- دراسات فى الأدب والثقافة	مجموعة من المؤلفين	شكرى محمد عياد
١٦٩- إبداعات أدبية	مجموعة من المؤلفين	شكرى محمد عياد
١٧٠- الطريق (رواية)	ميجيل دليبيس	بسام ياسين رشيد
١٧١- وضع حد (رواية)	فرانك بيجو	هدى حسين
١٧٢- حجر الشمس (شعر)	نخبة	محمد محمد الخطابى
١٧٣- معنى الجمال	ولتر ت. ستيس	إمام عبد الفتاح إمام
١٧٤- صناعة الثقافة السوداء	إيليس كاشمور	أحمد محمود
١٧٥- التليفزيون فى الحياة اليومية	لورينزو فيلشس	وجيه سمعان عبد المسيح
١٧٦- نحو مفهوم للاقتصاديات البيئية	توم تيتنبرج	جلال البنا
١٧٧- أنطون تشيخوف	هنرى ترويا	حصة إبراهيم المنيف
١٧٨- مختارات من الشعر اليونانى الحديث	نخبة من الشعراء	محمد حمدى إبراهيم
١٧٩- حكايات أيسوب (قصص أطفال)	أيسوب	إمام عبد الفتاح إمام
١٨٠- قصة جاويد (رواية)	إسماعيل فصيح	سليم عبد الأمير حمدان
١٨١- النقد الأدبى الأمريكى من الثلاثينيات إلى الثمانينيات	فنسنت ب. ليتش	محمد يحيى
١٨٢- العنف والنبوءة (شعر)	و.ب. ييتس	ياسين طه حافظ
١٨٣- چان كوكتو على شاشة السينما	رينيه جيلسون	فتحى العشرى
١٨٤- القاهرة: حالمة لا تنام	هانز إبندورفر	دسوقى سعيد
١٨٥- أسفار العهد القديم فى التاريخ	توماس تومسن	عبد الوهاب علوب
١٨٦- معجم مصطلحات هيجل	ميخائيل إنوود	إمام عبد الفتاح إمام
١٨٧- الأرضة (رواية)	بُزرج علوى	محمد علاء الدين منصور
١٨٨- موت الأدب	ألفين كرنان	بدر الديب

الرقم	العنوان	المؤلف	المترجم
١٨٩-	العمى والبصيرة: مقالات فى بلاغة النقد المعاصر	بول دى مان	سعيد الغانمى
١٩٠-	محاورات كونفوشيوس	كونفوشيوس	محسن سيد فرجانى
١٩١-	الكلام رأسمال وقصص أخرى	الحاج أبو بكر إمام وآخرون	مصطفى حجازى السيد
١٩٢-	سياحت نامه إبراهيم بك (جـ١)	زين العابدين المراغى	محمود علاوى
١٩٣-	عامل المنجم (رواية)	بيتر أبراهامز	محمد عبد الواحد محمد
١٩٤-	مختارات من النقد الأنجلو-أمريكى الحديث	مجموعة من النقاد	ماهر شفيق فريد
١٩٥-	شتاء ٨٤ (رواية)	إسماعيل فصيح	محمد علاء الدين منصور
١٩٦-	المهلة الأخيرة (رواية)	فالنتين راسبوتين	أشرف الصباغ
١٩٧-	سيرة الفاروق	شمس العلماء شبلى النعمانى	جلال السعيد الحفناوى
١٩٨-	الاتصال الجماهيرى	إدوين إمرى وآخرون	إبراهيم سلامة إبراهيم
١٩٩-	تاريخ يهود مصر فى الفترة العثمانية	يعقوب لانداو	جمال أحمد الرفاعى وأحمد عبد اللطيف حماد
٢٠٠-	ضحايا التنمية: المقاومة والبدائل	جيرمى سيبروك	فخرى لبيب
٢٠١-	الجانب الدينى للفلسفة	جوزايا رويس	أحمد الأنصارى
٢٠٢-	تاريخ النقد الأدبى الحديث (جـ٤)	رينيه ويليك	مجاهد عبد المنعم مجاهد
٢٠٣-	الشعر والشاعرية	ألطاف حسين حالى	جلال السعيد الحفناوى
٢٠٤-	تاريخ نقد العهد القديم	زالمان شازار	أحمد هويدى
٢٠٥-	الجينات والشعوب واللغات	لويجى لوقا كافاللى- سفورزا	أحمد مستجير
٢٠٦-	الهيولية تصنع علمًا جديدًا	جيمس جلايك	على يوسف على
٢٠٧-	ليل أفريقى (رواية)	رامون خوتاسندير	محمد أبو العطا
٢٠٨-	شخصية العربى فى المسرح الإسرائيلى	دان أوريان	محمد أحمد صالح
٢٠٩-	السرد والمسرح	مجموعة من المؤلفين	أشرف الصباغ
٢١٠-	مثنويات حكيم سنائى (شعر)	سنائى الغزنوى	يوسف عبد الفتاح فرج
٢١١-	فردينان دوسوسير	جوناثان كلر	محمود حمدى عبد الغنى
٢١٢-	قصص الأمير مرزبان على لسان الحيوان	مرزبان بن رستم بن شروين	يوسف عبدالفتاح فرج
٢١٣-	مصر منذ قدوم نابليون حتى رحيل عبدالناصر	ريمون فلاور	سيد أحمد على الناصرى
٢١٤-	قواعد جديدة للمنهج فى علم الاجتماع	أنتونى جيدنز	محمد محيى الدين
٢١٥-	سياحت نامه إبراهيم بك (جـ٢)	زين العابدين المراغى	محمود علاوى
٢١٦-	جوانب أخرى من حياتهم	مجموعة من المؤلفين	أشرف الصباغ
٢١٧-	مسرحيتان طليعيتان	صمويل بيكيت وهارولد بينتر	نادية البنهاوى
٢١٨-	لعبة الحجلة (رواية)	خوليو كورتاثار	على إبراهيم منوفى
٢١٩-	بقايا اليوم (رواية)	كازو إيشجورو	طلعت الشايب
٢٢٠-	الهيولية فى الكون	بارى باركر	على يوسف على
٢٢١-	شعرية كفافى	جريجورى جوزدانيس	رفعت سلام
٢٢٢-	فرانز كافكا	رونالد جراى	نسيم مجلى
٢٢٣-	العلم فى مجتمع حر	باول فيرابند	السيد محمد نفادى
٢٢٤-	دمار يوغسلافيا	برانكا ماجاس	منى عبدالظاهر إبراهيم
٢٢٥-	حكاية غريق (رواية)	جابرييل جارثيا ماركيث	السيد عبدالظاهر السيد
٢٢٦-	أرض المساء وقصائد أخرى	ديفيد هربت لورانس	طاهر محمد على البربرى

٢٢٧-	المسرح الإسبانى فى القرن السابع عشر	خوسيه ماريا ديث بوركى	السيد عبدالظاهر عبدالله
٢٢٨-	علم الجمالية وعلم اجتماع الفن	جانيت وولف	مارى تيريز عبدالمسيح وخالد حسن
٢٢٩-	مأزق البطل الوحيد	نورمان كيجان	أمير إبراهيم العمرى
٢٣٠-	عن الذباب والفئران والبشر	فرانسواز جاكوب	مصطفى إبراهيم فهمى
٢٣١-	الدرافيل أو الجيل الجديد (مسرحية)	خايمى سالوم بيدال	جمال عبدالرحمن
٢٣٢-	ما بعد المعلومات	توم ستونير	مصطفى إبراهيم فهمى
٢٣٣-	فكرة الاضمحلال فى التاريخ الغربى	آرثر هيرمان	طلعت الشايب
٢٣٤-	الإسلام فى السودان	ج. سبنسر تريمنجهام	فؤاد محمد عكود
٢٣٥-	ديوان شمس تبريزى (جـ١)	مولانا جلال الدين الرومى	إبراهيم الدسوقى شتا
٢٣٦-	الولاية	ميشيل شودكيفيتش	أحمد الطيب
٢٣٧-	مصر أرض الوادى	روبين فيدين	عنايات حسين طلعت
٢٣٨-	العولمة والتحرير	تقرير لمنظمة الأنكتاد	ياسر محمد جادالله وعربى مدبولى أحمد
٢٣٩-	العربى فى الأدب الإسرائيلى	جيلا رامراز - رايوخ	نادية سليمان حافظ وإيهاب صلاح فايق
٢٤٠-	الإسلام والغرب وإمكانية الحوار	كاى حافظ	صلاح محجوب إدريس
٢٤١-	فى انتظار البرابرة (رواية)	ج . م. كوتزى	ابتسام عبدالله
٢٤٢-	سبعة أنماط من الغموض	وليام إمبسون	صبرى محمد حسن
٢٤٣-	تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج١)	ليفى بروفنسال	بإشراف: صلاح فضل
٢٤٤-	الغليان (رواية)	لاورا إسكيبيل	نادية جمال الدين محمد
٢٤٥-	نساء مقاتلات	إليزابيتا أديس وآخرون	توفيق على منصور
٢٤٦-	مختارات قصصية	جابرييل جارثيا ماركيث	على إبراهيم منوفى
٢٤٧-	الثقافة الجماهيرية والحداثة فى مصر	والتر أرمبرست	محمد طارق الشرقاوى
٢٤٨-	حقول عدن الخضراء (مسرحية)	أنطونيو جالا	عبداللطيف عبدالحليم
٢٤٩-	لغة التمزق (شعر)	دراجو شتامبوك	رفعت سلام
٢٥٠-	علم اجتماع العلوم	دومنيك فينك	ماجدة محسن أباظة
٢٥١-	موسوعة علم الاجتماع (جـ٢)	جوردون مارشال	بإشراف: محمد الجوهرى
٢٥٢-	رائدات الحركة النسوية المصرية	مارجو بدران	على بدران
٢٥٣-	تاريخ مصر الفاطمية	ل. أ. سيميونوفا	حسن بيومى
٢٥٤-	أقدم لك: الفلسفة	ديف روبنسون وجودى جروفز	إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٥-	أقدم لك: أفلاطون	ديف روبنسون وجودى جروفز	إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٦-	أقدم لك: ديكارت	ديف روبنسون وكريس جارات	إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٧-	تاريخ الفلسفة الحديثة	وليم كلى رايت	محمود سيد أحمد
٢٥٨-	الغجر	سير أنجوس فريزر	عُبادة كُحيلة
٢٥٩-	مختارات من الشعر الأرمنى عبر العصور	نخبة	فاروجان كازانجيان
٢٦٠-	موسوعة علم الاجتماع (جـ٣)	جوردون مارشال	بإشراف: محمد الجوهرى
٢٦١-	رحلة فى فكر زكى نجيب محمود	زكى نجيب محمود	إمام عبد الفتاح إمام
٢٦٢-	مدينة المعجزات (رواية)	إدواردو مندوثا	محمد أبو العطا
٢٦٣-	الكشف عن حافة الزمن	چون جريبن	على يوسف على
٢٦٤-	إبداعات شعرية مترجمة	هوراس وشلى	لويس عوض

٢٦٥-	روايات مترجمة	أوسكار وايلد وصمويل جونسون	لويس عوض
٢٦٦-	مدير المدرسة (رواية)	جلال آل أحمد	عادل عبدالمنعم على
٢٦٧-	فن الرواية	ميلان كونديرا	بدر الدين عرودكى
٢٦٨-	ديوان شمس تبريزى (جـ٢)	مولانا جلال الدين الرومى	إبراهيم الدسوقى شتا
٢٦٩-	وسط الجزيرة العربية وشرقها (جـ١)	وليم چيفور بالجريف	صبرى محمد حسن
٢٧٠-	وسط الجزير العربية وشرقها (جـ٢)	وليم چيفور بالجريف	صبرى محمد حسن
٢٧١-	الحضارة الغربية: الفكرة والتاريخ	توماس سى. باترسون	شوقى جلال
٢٧٢-	الأديرة الأثرية فى مصر	سى. سى. والترز	إبراهيم سلامة إبراهيم
٢٧٣-	الأصول الاجتماعية والثقافية لحركة عرابى فى مصر	جوان كول	عنان الشهاوى
٢٧٤-	السيدة باربارا (رواية)	رومولو جاييجوس	محمود على مكى
٢٧٥-	ت. س. إليوت شاعراً وناقداً وكاتباً مسرحياً	مجموعة من النقاد	ماهر شفيق فريد
٢٧٦-	فنون السينما	مجموعة من المؤلفين	عبدالقادر التلمسانى
٢٧٧-	الجينات والصراع من أجل الحياة	براين فورد	أحمد فوزى
٢٧٨-	البدايات	إسحاق عظيموف	ظريف عبدالله
٢٧٩-	الحرب الباردة الثقافية	ف.س. سوندرز	طلعت الشايب
٢٨٠-	الأم والنصيب وقصص أخرى	بريم شند وآخرون	سمير عبدالحميد إبراهيم
٢٨١-	الفردوس الأعلى (رواية)	عبد الحليم شرر	جلال الحفناوى
٢٨٢-	طبيعة العلم غير الطبيعية	لويس وولبرت	سمير حنا صادق
٢٨٣-	السهل يحترق وقصص أخرى	خوان رولفو	على عبد الروف البمبى
٢٨٤-	هرقل مجنوناً (مسرحية)	يوريبيديس	أحمد عتمان
٢٨٥-	رحلة خواجة حسن نظامى الدهلوى	حسن نظامى الدهلوى	سمير عبد الحميد إبراهيم
٢٨٦-	سياحت نامه إبراهيم بك (جـ٣)	زين العابدين المراغى	محمود علاوى
٢٨٧-	الثقافة والعولمة والنظام العالمى	أنتونى كنج	محمد يحيى وآخرون
٢٨٨-	الفن الروائى	ديفيد لودج	ماهر البطوطى
٢٨٩-	ديوان منوچهرى الدامغانى	أبو نجم أحمد بن قوص	محمد نور الدين عبدالمنعم
٢٩٠-	علم اللغة والترجمة	جورج مونان	أحمد زكريا إبراهيم
٢٩١-	تاريخ المسرح الإسبانى فى القرن العشرين (جـ١)	فرانشسكو رويس رامون	السيد عبد الظاهر
٢٩٢-	تاريخ المسرح الإسبانى فى القرن العشرين (جـ٢)	فرانشسكو رويس رامون	السيد عبد الظاهر
٢٩٣-	مقدمة للأدب العربى	روجر ألن	مجدى توفيق وآخرون
٢٩٤-	فن الشعر	بوالو	رجاء ياقوت
٢٩٥-	سلطان الأسطورة	جوزيف كامبل وبيل مويرز	بدر الديب
٢٩٦-	مكبث (مسرحية)	وليم شكسبير	محمد مصطفى بدوى
٢٩٧-	فن النحو بين اليونانية والسريانية	ديونيسيوس ثراكس ويوسف الأهوازى	ماجدة محمد أنور
٢٩٨-	مأساة العبيد وقصص أخرى	نخبة	مصطفى حجازى السيد
٢٩٩-	ثورة فى التكنولوجيا الحيوية	جين ماركس	هاشم أحمد محمد
٣٠٠-	أسطورة بروميثيوس فى الأدبين الإنجليزى والفرنسى (مج١)	لويس عوض	جمال الجزيرى وبهاء چاهين وإيزابيل كمال
٣٠١-	أسطورة بروميثيوس فى الأدبين الإنجليزى والفرنسى (مج٢)	لويس عوض	جمال الجزيرى و محمد الجندى
٣٠٢-	أقدم لك: فنجنشتين	جون هيتون وجودى جروفز	إمام عبد الفتاح إمام

٣٠٣- أقدم لك: بوذا	جين هوب وبورن فان لون	إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٤- أقدم لك: ماركس	ريوس	إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٥- الجلد (رواية)	كروزيو مالابارته	صلاح عبد الصبور
٣٠٦- الحماسة: النقد الكانطى للتاريخ	چان فرانسوا ليوتار	نبيل سعد
٣٠٧- أقدم لك: الشعور	ديفيد بابينو وهوارد سلينا	محمود مكى
٣٠٨- أقدم لك: علم الوراثة	ستيف جونز وبورين فان لو	ممدوح عبد المنعم
٣٠٩- أقدم لك: الذهن والمخ	انجوس جيلاتى وأوسكار زاريت	جمال الجزيرى
٣١٠- أقدم لك: يونج	ماجى هايد ومايكل ماكجنس	محيى الدين مزيد
٣١١- مقال فى المنهج الفلسفى	ر.ج كولنجوود	فاطمة إسماعيل
٣١٢- روح الشعب الأسود	وليم ديبويس	أسعد حليم
٣١٣- أمثال فلسطينية (شعر)	خايير بيان	محمد عبدالله الجعيدى
٣١٤- مارسيل دوشامب: الفن كعدم	جانيس مينيك	هويدا السباعى
٣١٥- جرامشى فى العالم العربى	ميشيل بروندينو والطاهر لبيب	كاميليا صبحى
٣١٦- محاكمة سقراط	أى. ف. ستون	نسيم مجلى
٣١٧- بلا غد	س. شير لايموفا- س. زنيكين	أشرف الصباغ
٣١٨- الأدب الروسى فى السنوات العشر الأخيرة	مجموعة من المؤلفين	أشرف الصباغ
٣١٩- صور دريدا	جايترى اسبيفاك وكرستوفر نوريس	حسام نايل
٣٢٠- لمة السراج لحضرة التاج	مؤلف مجهول	محمد علاء الدين منصور
٣٢١- تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج٢، جـ١)	ليفى برو فنسال	بإشراف: صلاح فضل
٣٢٢- وجهات نظر حديثة فى تاريخ الفن الغربى	دبليو يوجين كليبناور	خالد مفلح حمزة
٣٢٣- فن الساتورا	تراث يونانى قديم	هانم محمد فوزى
٣٢٤- اللعب بالنار (رواية)	أشرف أسدى	محمود علاوى
٣٢٥- عالم الآثار (رواية)	فيليب بوسان	كرستين يوسف
٣٢٦- المعرفة والمصلحة	يورجين هابرماس	حسن صقر
٣٢٧- مختارات شعرية مترجمة (جـ١)	نخبة	توفيق على منصور
٣٢٨- يوسف وزليخا (شعر)	نور الدين عبد الرحمن الجامى	عبد العزيز بقوش
٣٢٩- رسائل عيد الميلاد (شعر)	تد هيوز	محمد عيد إبراهيم
٣٣٠- كل شىء عن التمثيل الصامت	مارفن شبرد	سامى صلاح
٣٣١- عندما جاء السردين وقصص أخرى	ستيفن جراى	سامية دياب
٣٣٢- شهر العسل وقصص أخرى	نخبة	على إبراهيم منوفى
٣٣٣- الإسلام فى بريطانيا من ١٥٥٨-١٦٨٥	نبيل مطر	بكر عباس
٣٣٤- لقطات من المستقبل	أرثر كلارك	مصطفى إبراهيم فهمى
٣٣٥- عصر الشك: دراسات عن الرواية	ناتالى ساروت	فتحى العشرى
٣٣٦- متون الأهرام	نصوص مصرية قديمة	حسن صابر
٣٣٧- فلسفة الولاء	جوزايا رويس	أحمد الأنصارى
٣٣٨- نظرات حائرة وقصص أخرى	نخبة	جلال الحفناوى
٣٣٩- تاريخ الأدب فى إيران (جـ٣)	إدوارد براون	محمد علاء الدين منصور
٣٤٠- اضطراب فى الشرق الأوسط	بيرش بيربروجلو	فخرى لبيب

٢٤١- قصائد من رلكه (شعر)	راينر ماريا رلكه	حسن حلمى
٢٤٢- سلامان وأبسال (شعر)	نور الدين عبدالرحمن الجامى	عبد العزيز بقوش
٢٤٣- العالم البرجوازى الزائل (رواية)	نادين جورديمر	سمير عبد ربه
٢٤٤- الموت فى الشمس (رواية)	بيتر بالانجيو	سمير عبد ربه
٢٤٥- الركض خلف الزمان (شعر)	بونه ندائى	يوسف عبد الفتاح فرج
٢٤٦- سحر مصر	رشاد رشدى	جمال الجزيرى
٢٤٧- الصبية الطائشون (رواية)	جان كوكتو	بكر الحلو
٢٤٨- المتصوفة الأولون فى الأدب التركى (جـ١)	محمد فؤاد كوبريلى	عبدالله أحمد إبراهيم
٢٤٩- دليل القارئ إلى الثقافة الجادة	أرثر والدهورن وأخرون	أحمد عمر شاهين
٢٥٠- بانوراما الحياة السياحية	مجموعة من المؤلفين	عطية شحاتة
٢٥١- مبادئ المنطق	جوزايا رويس	أحمد الانصارى
٢٥٢- قصائد من كفافيس	قسطنطين كفافيس	نعيم عطية
٢٥٣- الفن الإسلامى فى الأندلس: الزخرفة الهندسية	باسيليو بابون مالدونادو	على إبراهيم منوفى
٢٥٤- الفن الإسلامى فى الأندلس: الزخرفة النباتية	باسيليو بابون مالدونادو	على إبراهيم منوفى
٢٥٥- التيارات السياسية فى إيران المعاصرة	حجت مرتجى	محمود علاوى
٢٥٦- الميراث المر	بول سالم	بدر الرفاعى
٢٥٧- متون هرمس	تيموثى فريك وبيتر غاندى	عمر الفاروق عمر
٢٥٨- أمثال الهوسا العامية	نخبة	مصطفى حجازى السيد
٢٥٩- محاورة بارمنيدس	أفلاطون	حبيب الشارونى
٢٦٠- أنثروبولوجيا اللغة	أندريه جاكوب ونويلا باركان	ليلى الشربينى
٢٦١- التصحر: التهديد والمجابهة	ألان جرينجر	عاطف معتمد وأمال شاور
٢٦٢- تلميذ بابنبرج (رواية)	هاينرش شبورل	سيد أحمد فتح الله
٢٦٣- حركات التحرير الأفريقية	ريتشارد جيبسون	صبرى محمد حسن
٢٦٤- حداثة شكسبير	إسماعيل سراج الدين	نجلاء أبو عجاج
٢٦٥- سأم باريس (شعر)	شارل بودلير	محمد أحمد حمد
٢٦٦- نساء يركضن مع الذئاب	كلاريسا بنكولا	مصطفى محمود محمد
٢٦٧- القلم الجرىء	مجموعة من المؤلفين	البرّاق عبدالهادى رضا
٢٦٨- المصطلح السردى: معجم مصطلحات	جيرالد برنس	عابد خزندار
٢٦٩- المرأة فى أدب نجيب محفوظ	فوزية العشماوى	فوزية العشماوى
٢٧٠- الفن والحياة فى مصر الفرعونية	كليرلا لويت	فاطمة عبدالله محمود
٢٧١- المتصوفة الأولون فى الأدب التركى (جـ٢)	محمد فؤاد كوبريلى	عبدالله أحمد إبراهيم
٢٧٢- عاش الشباب (رواية)	وانغ مينغ	وحيد السعيد عبدالحميد
٢٧٣- كيف تعد رسالة دكتوراه	أومبرتو إيكو	على إبراهيم منوفى
٢٧٤- اليوم السادس (رواية)	أندريه شديد	حمادة إبراهيم
٢٧٥- الخلود (رواية)	ميلان كونديرا	خالد أبو اليزيد
٢٧٦- الغضب وأحلام السنين (مسرحيات)	جان أنوى وأخرون	إدوار الخراط
٢٧٧- تاريخ الأدب فى إيران (جـ٤)	إدوارد براون	محمد علاء الدين منصور
٢٧٨- المسافر (شعر)	محمد إقبال	يوسف عبدالفتاح فرج

-٣٧٩	ملك فى الحديقة (رواية)	سنيل باث	جمال عبدالرحمن
-٣٨٠	حديث عن الخسارة	جونتر جراس	شيرين عبدالسلام
-٣٨١	أساسيات اللغة	ر. ل. تراسك	رانيا إبراهيم يوسف
-٣٨٢	تاريخ طبرستان	بهاء الدين محمد إسفنديار	أحمد محمد نادى
-٣٨٣	هدية الحجاز (شعر)	محمد إقبال	سمير عبدالحميد إبراهيم
-٣٨٤	القصص التى يحكيها الأطفال	سوزان إنجيل	إيزابيل كمال
-٣٨٥	مشترى العشق (رواية)	محمد على بهزادراد	يوسف عبدالفتاح فرج
-٣٨٦	دفاعًا عن التاريخ الأدبى النسوى	جانيت تود	ريهام حسين إبراهيم
-٣٨٧	أغنيات وسوناتات (شعر)	چون دن	بهاء چاهين
-٣٨٨	مواعظ سعدى الشيرازى (شعر)	سعدى الشيرازى	محمد علاء الدين منصور
-٣٨٩	تفاهم وقصص أخرى	نخبة	سمير عبدالحميد إبراهيم
-٣٩٠	الأرشيفات والمدن الكبرى	إم. فى. روبرتس	عثمان مصطفى عثمان
-٣٩١	الحافلة الليلكية (رواية)	مايف بينشى	منى الدروبى
-٣٩٢	مقامات ورسائل أندلسية	فرناندو دى لاجرانجا	عبداللطيف عبدالحليم
-٣٩٣	فى قلب الشرق	ندوة لويس ماسينيون	زينب محمود الخضيرى
-٣٩٤	القوى الأربع الأساسية فى الكون	بول ديفيز	هاشم أحمد محمد
-٣٩٥	ألام سياوش (رواية)	إسماعيل فصيح	سليم عبد الأمير حمدان
-٣٩٦	السافاك	تقى نجارى راد	محمود علاوى
-٣٩٧	أقدم لك: نيتشه	لورانس جين وكيتى شين	إمام عبدالفتاح إمام
-٣٩٨	أقدم لك: سارتر	فيليب تودى وهوارد ريد	إمام عبدالفتاح إمام
-٣٩٩	أقدم لك: كامى	ديفيد ميروفتش وألن كوركس	إمام عبدالفتاح إمام
-٤٠٠	مومو (رواية)	ميشائيل إنده	باهر الجوهرى
-٤٠١	أقدم لك: علم الرياضيات	زياودن ساردر وأخرون	ممدوح عبد المنعم
-٤٠٢	أقدم لك: ستيفن هوكنج	ج. ب. ماك إيفوى وأوسكار زاريت	ممدوح عبدالمنعم
-٤٠٣	ربة المطر والملابس تصنع الناس (روايتان)	توربور شتورم وجوتفرد كولر	عماد حسن بكر
-٤٠٤	تعويذة الحسى	ديفيد إبرام	ظبية خميس
-٤٠٥	إيزابيل (رواية)	أندريه جيد	حمادة إبراهيم
-٤٠٦	المستعربون الإسبان فى القرن ١٩	مانويلا مانتاناريس	جمال عبد الرحمن
-٤٠٧	الأدب الإسبانى المعاصر بأقلام كتابه	مجموعة من المؤلفين	طلعت شاهين
-٤٠٨	معجم تاريخ مصر	جوان فوتشركنج	عنان الشهاوى
-٤٠٩	انتصار السعادة	برتراند راسل	إلهامى عمارة
-٤١٠	خلاصة القرن	كارل بوبر	الزواوى بغورة
-٤١١	همس من الماضى	جينيفر أكرمان	أحمد مستجير
-٤١٢	تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج٢، جـ٢)	ليفى بروفنسال	بإشراف: صلاح فضل
-٤١٣	أغنيات المنفى (شعر)	ناظم حكمت	محمد البخارى
-٤١٤	الجمهورية العالمية للآداب	باسكال كازانوفا	أمل الصبان
-٤١٥	صورة كوكب (مسرحية)	فريدريش دورينمات	أحمد كامل عبدالرحيم
-٤١٦	مبادئ النقد الأدبى والعلم والشعر	أ. أ. رتشاردز	محمد مصطفى بدوى

-٤١٧	تاريخ النقد الأدبى الحديث (جـ٥)	رينيه ويليك	مجاهد عبدالمنعم مجاهد
-٤١٨	سياسات الزمر الحاكمة فى مصر العثمانية	جين هاثواى	عبد الرحمن الشيخ
-٤١٩	العصر الذهبى للإسكندرية	جون مارلو	نسيم مجلى
-٤٢٠	مكرو ميجاس (قصة فلسفية)	فولتير	الطيب بن رجب
-٤٢١	الولاء والقيادة فى المجتمع الإسلامى الأول	روى متحدة	أشرف كيلانى
-٤٢٢	رحلة لاستكشاف أفريقيا (جـ١)	ثلاثة من الرحالة	عبدالله عبدالرازق إبراهيم
-٤٢٣	إسراءات الرجل الطيف	نخبة	وحيد النقاش
-٤٢٤	لوائح الحق ولوامع العشق (شعر)	نور الدين عبدالرحمن الجامى	محمد علاء الدين منصور
-٤٢٥	من طاووس إلى فرح	محمود طلوعى	محمود علاوى
-٤٢٦	الخفافيش وقصص أخرى	نخبة	محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب
-٤٢٧	بانديراس الطاغية (رواية)	باى إنكلان	ثريا شلبى
-٤٢٨	الخزانة الخفية	محمد هوتك بن داود خان	محمد أمان صافى
-٤٢٩	أقدم لك: هيجل	ليود سبنسر وأندزجى كروز	إمام عبدالفتاح إمام
-٤٣٠	أقدم لك: كانط	كرستوفر وانت وأندزجى كليموفسكى	إمام عبدالفتاح إمام
-٤٣١	أقدم لك: فوكو	كريس هوروكس وزوران جفتيك	إمام عبدالفتاح إمام
-٤٣٢	أقدم لك: ماكيافللى	باتريك كيرى وأوسكار زاريت	إمام عبدالفتاح إمام
-٤٣٣	أقدم لك: جويس	ديفيد نوريس وكارل فلنت	حمدى الجابرى
-٤٣٤	أقدم لك: الرومانسية	دونكان هيث وجودى بورهام	عصام حجازى
-٤٣٥	توجهات ما بعد الحداثة	نيكولاس زربرج	ناجى رشوان
-٤٣٦	تاريخ الفلسفة (مج١)	فردريك كوبلستون	إمام عبدالفتاح إمام
-٤٣٧	رحالة هندى فى بلاد الشرق العربى	شبلى النعمانى	جلال الحفناوى
-٤٣٨	بطلات وضحايا	إيمان ضياء الدين بيبرس	عايدة سيف الدولة
-٤٣٩	موت المرابى (رواية)	صدر الدين عينى	محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب
-٤٤٠	قواعد اللهجات العربية الحديثة	كرستن بروستاد	محمد طارق الشرقاوى
-٤٤١	رب الأشياء الصغيرة (رواية)	أرونداتى روى	فخرى لبيب
-٤٤٢	حتشبسوت: المرأة الفرعونية	فوزية أسعد	ماهر جويجاتى
-٤٤٣	اللغة العربية: تاريخها ومستوياتها وتأثيرها	كيس فرستيغ	محمد طارق الشرقاوى
-٤٤٤	أمريكا اللاتينية: الثقافات القديمة	لاوريت سيجورنه	صالح علمانى
-٤٤٥	حول وزن الشعر	پرويز ناتل خانلرى	محمد محمد يونس
-٤٤٦	التحالف الأسود	ألكسندر كوكبرن وجيفرى سانت كلير	أحمد محمود
-٤٤٧	أقدم لك: نظرية الكم	ج. پ. ماك إيفوى وأوسكار زاريت	ممدوح عبدالمنعم
-٤٤٨	أقدم لك: علم نفس التطور	ديلان إيفانز وأوسكار زاريت	ممدوح عبدالمنعم
-٤٤٩	أقدم لك: الحركة النسوية	نخبة	جمال الجزيرى
-٤٥٠	أقدم لك: ما بعد الحركة النسوية	صوفيا فوكا وريبيكا رايت	جمال الجزيرى
-٤٥١	أقدم لك: الفلسفة الشرقية	ريتشارد أوزبورن وبورن فان لون	إمام عبد الفتاح إمام
-٤٥٢	أقدم لك: لينين والثورة الروسية	ريتشارد إبجينانزى وأوسكار زاريت	محيى الدين مزيد
-٤٥٣	القاهرة: إقامة مدينة حديثة	جان لوك أرنو	حليم طوسون وفؤاد الدهان
-٤٥٤	خمسون عاماً من السينما الفرنسية	رينيه بريدال	سوزان خليل

٤٥٥-	تاريخ الفلسفة الحديثة (مج٥)	فردريك كوبلستون	محمود سيد أحمد
٤٥٦-	لا تنسني (رواية)	مريم جعفرى	هويدا عزت محمد
٤٥٧-	النساء فى الفكر السياسى الغربى	سوزان موللر أوكين	إمام عبدالفتاح إمام
٤٥٨-	الموريسكيون الأندلسيون	مرثيديس غارثيا أرينال	جمال عبد الرحمن
٤٥٩-	نحو مفهوم لاقتصاديات الموارد الطبيعية	توم تيتنبرج	جلال البنا
٤٦٠-	أقدم لك: الفاشية والنازية	ستوارت هود وليتزا جانستز	إمام عبدالفتاح إمام
٤٦١-	أقدم لك: لكان	داريان ليدر وجودى جروفز	إمام عبدالفتاح إمام
٤٦٢-	طه حسين من الأزهر إلى السوربون	عبدالرشيد الصادق محمودى	عبدالرشيد الصادق محمودى
٤٦٣-	الدولة المارقة	ويليام بلوم	كمال السيد
٤٦٤-	ديمقراطية القلة	مايكل بارنتى	حصة إبراهيم المنيف
٤٦٥-	قصص اليهود	لويس جنزبيرج	جمال الرفاعى
٤٦٦-	حكايات حب وبطولات فرعونية	فيولين فانويك	فاطمة عبد الله
٤٦٧-	التفكير السياسى والنظرة السياسية	ستيفين ديلو	ربيع وهبة
٤٦٨-	روح الفلسفة الحديثة	جوزايا رويس	أحمد الأنصارى
٤٦٩-	جلال الملوك	نصوص حبشية قديمة	مجدى عبدالرازق
٤٧٠-	الأراضى والجودة البيئية	جارى م. بيرزنسكى وآخرون	محمد السيد النتة
٤٧١-	رحلة لاستكشاف أفريقيا (جـ٢)	ثلاثة من الرحالة	عبد الله عبد الرازق إبراهيم
٤٧٢-	دون كيخوتى (القسم الأول)	ميجيل دى ثربانتس سابيدرا	سليمان العطار
٤٧٣-	دون كيخوتى (القسم الثانى)	ميجيل دى ثربانتس سابيدرا	سليمان العطار
٤٧٤-	الأدب والنسوية	بام موريس	سهام عبدالسلام
٤٧٥-	صوت مصر: أم كلثوم	فرجينيا دانيلسون	عادل هلال عنانى
٤٧٦-	أرض الحبايب بعيدة: بيرم التونسى	ماريلين بوث	سحر توفيق
٤٧٧-	تاريخ الصين منذ ما قبل التاريخ حتى القرن العشرين	هيلدا هوخام	أشرف كيلانى
٤٧٨-	الصين والولايات المتحدة	ليوشيه شنج و لى شى دونج	عبد العزيز حمدى
٤٧٩-	المقهـــى (مسرحية)	لاو شه	عبد العزيز حمدى
٤٨٠-	تساى ون جى (مسرحية)	كو مو روا	عبد العزيز حمدى
٤٨١-	بردة النبى	روى متحدة	رضوان السيد
٤٨٢-	موسوعة الأساطير والرموز الفرعونية	روبير جاك تيبو	فاطمة عبد الله
٤٨٣-	النسوية وما بعد النسوية	سارة جامبل	أحمد الشامى
٤٨٤-	جمالية التلقى	هانسن روبيرت ياوس	رشيد بنحدو
٤٨٥-	التوبة (رواية)	نذير أحمد الدهلوى	سمير عبدالحميد إبراهيم
٤٨٦-	الذاكرة الحضارية	يان أسمن	عبدالحليم عبدالغنى رجب
٤٨٧-	الرحلة الهندية إلى الجزيرة العربية	رفيع الدين المراد آبادى	سمير عبدالحميد إبراهيم
٤٨٨-	الحب الذى كان وقصائد أخرى	نخبة	سمير عبدالحميد إبراهيم
٤٨٩-	هُسِرل: الفلسفة علمًا دقيقًا	إدموند هُسِرل	محمود رجب
٤٩٠-	أسمار الببغاء	محمد قادرى	عبد الوهاب علوب
٤٩١-	نصوص قصصية من روائع الأدب الأفريقى	نخبة	سمير عبد ربه
٤٩٢-	محمد على مؤسس مصر الحديثة	جى فارجيت	محمد رفعت عواد

٤٩٣-	خطابات إلى طالب الصوتيات	هارولد بالمر	محمد صالح الضالع
٤٩٤-	كتاب الموتى: الخروج فى النهار	نصوص مصرية قديمة	شريف الصيفى
٤٩٥-	اللوبى	إدوارد تيفان	حسن عبد ربه المصرى
٤٩٦-	الحكم والسياسة فى أفريقيا (جـ١)	إكوادو بانولى	مجموعة من المترجمين
٤٩٧-	العلمانية والنوع والدولة فى الشرق الأوسط	نادية العلى	مصطفى رياض
٤٩٨-	النساء والنوع فى الشرق الأوسط الحديث	جوديث تاكر ومارجريت مريودز	أحمد على بدوى
٤٩٩-	تقاطعات: الأمة والمجتمع والنوع	مجموعة من المؤلفين	فيصل بن خضراء
٥٠٠-	فى طفولتى: دراسة فى السيرة الذاتية العربية	تيتز رووكى	طلعت الشايب
٥٠١-	تاريخ النساء فى الغرب (جـ١)	أرثر جولد هامر	سحر فراج
٥٠٢-	أصوات بديلة	مجموعة من المؤلفين	هالة كمال
٥٠٣-	مختارات من الشعر الفارسى الحديث	نخبة من الشعراء	محمد نور الدين عبدالمنعم
٥٠٤-	كتابات أساسية (جـ١)	مارتن هايدجر	إسماعيل المصدق
٥٠٥-	كتابات أساسية (جـ٢)	مارتن هايدجر	إسماعيل المصدق
٥٠٦-	ربما كان قديساً (رواية)	أن تيلر	عبدالحميد فهمى الجمال
٥٠٧-	سيدة الماضى الجميل (مسرحية)	بيتر شيفر	شوقى فهيم
٥٠٨-	المولوية بعد جلال الدين الرومى	عبدالباقى جلبنارلى	عبدالله أحمد إبراهيم
٥٠٩-	الفقر والإحسان فى عصر سلاطين المماليك	أدم صبرة	قاسم عبده قاسم
٥١٠-	الأرملة الماكرة (مسرحية)	كارلو جولدونى	عبدالرازق عيد
٥١١-	كوكب مرقّع (رواية)	أن تيلر	عبدالحميد فهمى الجمال
٥١٢-	كتابة النقد السينمائى	تيموثى كوريجان	جمال عبد الناصر
٥١٣-	العلم الجسور	تيد أنتون	مصطفى إبراهيم فهمى
٥١٤-	مدخل إلى النظرية الأدبية	جونثان كولر	مصطفى بيومى عبد السلام
٥١٥-	من التقليد إلى ما بعد الحداثة	فدوى مالطى دوجلاس	فدوى مالطى دوجلاس
٥١٦-	إرادة الإنسان فى علاج الإدمان	أرنولد واشنطون وديونا باوندى	صبرى محمد حسن
٥١٧-	نقش على الماء وقصص أخرى	نخبة	سمير عبد الحميد إبراهيم
٥١٨-	استكشاف الأرض والكون	إسحق عظيموف	هاشم أحمد محمد
٥١٩-	محاضرات فى المثالية الحديثة	جوزايا رويس	أحمد الأنصارى
٥٢٠-	الولع الفرنسى بمصر من الحلم إلى المشروع	أحمد يوسف	أمل الصبان
٥٢١-	قاموس تراجم مصر الحديثة	أرثر جولد سميث	عبدالوهاب بكر
٥٢٢-	إسبانيا فى تاريخها	أميركو كاسترو	على إبراهيم منوفى
٥٢٣-	الفن الطليطلى الإسلامى والمدجن	باسيليو بابون مالدونادو	على إبراهيم منوفى
٥٢٤-	الملك لير (مسرحية)	وليم شكسبير	محمد مصطفى بدوى
٥٢٥-	موسم صيد فى بيروت وقصص أخرى	دنيس جونسون	نادية رفعت
٥٢٦-	أقدم لك: السياسة البيئية	ستيفن كرول ووليم رانكين	محيى الدين مزيد
٥٢٧-	أقدم لك: كافكا	ديفيد زين ميروفتس وروبرت كرمب	جمال الجزيرى
٥٢٨-	أقدم لك: تروتسكى والماركسية	طارق على وفلْ إيفانز	جمال الجزيرى
٥٢٩-	بدائع العلامة إقبال فى شعره الأردى	محمد إقبال	حازم محفوظ
٥٣٠-	مدخل عام إلى فهم النظريات التراثية	رينيه جينو	عمر الفاروق عمر

٥٣١- ما الذى حَدَثَ فى «حَدَث» ١١ سبتمبر؟	چاك دريدا	صفاء فتحى
٥٣٢- المغامرُ والمستشرق	هنرى لورنس	بشير السباعى
٥٣٣- تعلُّم اللغة الثانية	سوزان جاس	محمد طارق الشرقاوى
٥٣٤- الإسلاميون الجزائريون	سيڤرين لابا	حمادة إبراهيم
٥٣٥- مخزن الأسرار (شعر)	نظامى الكنجوى	عبدالعزيز بقوش
٥٣٦- الثقافات وقيم التقدم	صمويل هنتنجتون ولورانس هاريزون	شوقى جلال
٥٣٧- للحب والحرية (شعر)	نخبة	عبدالغفار مكاوى
٥٣٨- النفس والآخر فى قصص يوسف الشارونى	كيت دانيلر	محمد الحديدى
٥٣٩- خمس مسرحيات قصيرة	كاريل تشرشل	محسن مصيلحى
٥٤٠- توجهات بريطانية - شرقية	السير رونالد ستورس	رءوف عباس
٥٤١- هى تتخيل وهلاوس أخرى	خوان خوسيه مياس	مروة رزق
٥٤٢- قصص مختارة من الأدب اليونانى الحديث	نخبة	نعيم عطية
٥٤٣- أقدم لك: السياسة الأمريكية	باتريك بروجان وكريس جرات	وفاء عبدالقادر
٥٤٤- أقدم لك: ميلانى كلاين	روبرت هنشل وأخرون	حمدى الجابرى
٥٤٥- يا له من سباق محموم	فرانسيس كريك	عزت عامر
٥٤٦- ريموس	ت. ب. وايزمان	توفيق على منصور
٥٤٧- أقدم لك: بارت	فيليب تودى وأن كورس	جمال الجزيرى
٥٤٨- أقدم لك: علم الاجتماع	ريتشارد أوزبرن وبورن فان لون	حمدى الجابرى
٥٤٩- أقدم لك: علم العلامات	بول كوبلى وليتاجانز	جمال الجزيرى
٥٥٠- أقدم لك: شكسبير	نيك جروم وبيرو	حمدى الجابرى
٥٥١- الموسيقى والعولمة	سايمون ماندى	سمحة الخولى
٥٥٢- قصص مثالية	ميجيل دى ثربانتس	على عبد الرءوف البمبى
٥٥٣- مدخل للشعر الفرنسى الحديث والمعاصر	دانيال لوفرس	رجاء ياقوت
٥٥٤- مصر فى عهد محمد على	عفاف لطفى السيد مارسوه	عبدالسميع عمر زين الدين
٥٥٥- الإستراتيجية الأمريكية للقرن الحادى والعشرين	أناتولى أوتكين	أنور محمد إبراهيم ومحمد نصرالدين الجبالى
٥٥٦- أقدم لك: چان بودريار	كريس هوروكس وزوران جيفتك	حمدى الجابرى
٥٥٧- أقدم لك: الماركيز دى ساد	ستوارت هود وجراهام كرولى	إمام عبدالفتاح إمام
٥٥٨- أقدم لك: الدراسات الثقافية	زيودين ساردار وبورين ڤان لون	إمام عبدالفتاح إمام
٥٥٩- الماس الزائف (رواية)	تشا تشاجى	عبدالحى أحمد سالم
٥٦٠- صلصلة الجرس (شعر)	محمد إقبال	جلال السعيد الحفناوى
٥٦١- جناح جبريل (شعر)	محمد إقبال	جلال السعيد الحفناوى
٥٦٢- بلايين وبلايين	كارل ساجان	عزت عامر
٥٦٣- ورود الخريف (مسرحية)	خاثينتو بينابينتى	صبرى محمدى التهامى
٥٦٤- عُش الغريب (مسرحية)	خاثينتو بينابينتى	صبرى محمدى التهامى
٥٦٥- الشرق الأوسط المعاصر	ديبورا ج. جيرنر	أحمد عبدالحميد أحمد
٥٦٦- تاريخ أوروبا فى العصور الوسطى	موريس بيشوب	على السيد على
٥٦٧- الوطن المغتصب	مايكل رايس	إبراهيم سلامة إبراهيم
٥٦٨- الأصولى فى الرواية	عبد السلام حيدر	عبد السلام حيدر

٥٦٩- موقع الثقافة	هومى بابا	ثائر ديب
٥٧٠- دول الخليج الفارسى	سير روبرت هاى	يوسف الشارونى
٥٧١- تاريخ النقد الإسبانى المعاصر	إيميليا دى ثوليتا	السيد عبد الظاهر
٥٧٢- الطب فى زمن الفراعنة	برونو أليوا	كمال السيد
٥٧٣- أقدم لك: فرويد	ريتشارد ابيجنانس وأسكار زارتى	جمال الجزيرى
٥٧٤- مصر القديمة فى عيون الإيرانيين	حسن بيرنيا	علاء الدين السباعى
٥٧٥- الاقتصاد السياسى للعولمة	نجير وودز	أحمد محمود
٥٧٦- فكر ثربانتس	أمريكو كاسترو	ناهد العشرى محمد
٥٧٧- مغامرات بينوكيو	كارلو كولودى	محمد قدرى عمارة
٥٧٨- الجماليات عند كيتس وهنت	أيومى ميزوكوشى	محمد إبراهيم وعصام عبد الروف
٥٧٩- أقدم لك: تشومسكى	جون ماهر وجودى جرونز	محيى الدين مزيد
٥٨٠- دائرة المعارف الدولية (مج١)	جون فيزر وبول سيترجز	بإشراف: محمد فتحى عبدالهادى
٥٨١- الحمقى يموتون (رواية)	ماريو بوزو	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٢- مرايا على الذات (رواية)	هوشنك كلشيرى	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٣- الجيران (رواية)	أحمد محمود	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٤- سفر (رواية)	محمود دولت أبادى	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٥- الأمير احتجاب (رواية)	هوشنك كلشيرى	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٦- السينما العربية والأفريقية	ليزبيث مالكموس وروى أرمز	سهام عبد السلام
٥٨٧- تاريخ تطور الفكر الصينى	مجموعة من المؤلفين	عبدالعزيز حمدى
٥٨٨- أمنحوتب الثالث	أنييس كابرول	ماهر جويجاتى
٥٨٩- تمبكت العجيبة (رواية)	فيلكس ديبوا	عبدالله عبدالرازق إبراهيم
٥٩٠- أساطير من الموروثات الشعبية الفنلندية	نخبة	محمود مهدى عبدالله
٥٩١- الشاعر والمفكر	هوراتيوس	على عبدالتواب على وصلاح رمضان السيد
٥٩٢- الثورة المصرية (جـ١)	محمد صبرى السوربونى	مجدى عبدالحافظ وعلى كورخان
٥٩٣- قصائد ساحرة	بول فاليرى	بكر الحلو
٥٩٤- القلب السمين (قصة أطفال)	سوزانا تامارو	أمانى فوزى
٥٩٥- الحكم والسياسة فى أفريقيا (جـ٢)	إكوادو بانولى	مجموعة من المترجمين
٥٩٦- الصحة العقلية فى العالم	روبرت ديجارليه واخرون	إيهاب عبدالرحيم محمد
٥٩٧- مسلمو غرناطة	خوليو كاروباروخا	جمال عبدالرحمن
٥٩٨- مصر وكنعان وإسرائيل	دونالد ريدفورد	بيومى على قنديل
٥٩٩- فلسفة الشرق	هرداد مهرين	محمود علاوى
٦٠٠- الإسلام فى التاريخ	برنارد لويس	مدحت طه
٦٠١- النسوية والمواطنة	ريان فوت	أيمن بكر وسمر الشيشكلى
٦٠٢- ليوتار نحو فلسفة ما بعد حداثية	جيمس وليامز	إيمان عبدالعزيز
٦٠٣- النقد الثقافى	أرثر أيزابرجر	وفاء إبراهيم ورمضان بسطاويسى
٦٠٤- الكوارث الطبيعية (مج١)	باتريك ل. أبوت	توفيق على منصور
٦٠٥- مخاطر كوكبنا المضطرب	إرنست زيبروسكى (الصغير)	مصطفى إبراهيم فهمى
٦٠٦- قصة البردى اليونانى فى مصر	ريتشارد هاريس	محمود إبراهيم السعدنى

٦٠٧- قلب الجزيرة العربية (جـ١)	هارى سينت فيلبى	صبرى محمد حسن
٦٠٨- قلب الجزيرة العربية (جـ٢)	هارى سينت فيلبى	صبرى محمد حسن
٦٠٩- الانتخاب الثقافى	أجنر فوج	شوقى جلال
٦١٠- العمارة المجنة	رفائيل لويث جوثمان	على إبراهيم منوفى
٦١١- النقد والأيديولوجية	تيرى إيجلتون	فخرى صالح
٦١٢- رسالة النفسية	فضل الله بن حامد الحسينى	محمد محمد يونس
٦١٣- السياحة والسياسة	كولن مايكل هول	محمد فريد حجاب
٦١٤- بيت الأقصر الكبير(رواية)	فوزية أسعد	منى قطان
٦١٥- عرض الأحداث التى وقعت فى بغداد من ١٩٩٧ إلى ١٩٩٩	أليس بسيرينى	محمد رفعت عواد
٦١٦- أساطير بيضاء	روبرت يانج	أحمد محمود
٦١٧- الفولكلور والبحر	هوراس بيك	أحمد محمود
٦١٨- نحو مفهوم لاقتصاديات الصحة	تشارلز فيلبس	جلال البنا
٦١٩- مفاتيح أورشليم القدس	ريمون استانبولى	عايدة الباجورى
٦٢٠- السلام الصليبى	توماش ماستناك	بشير السباعى
٦٢١- النوبة المعبر الحضارى	وليم ى. أدمز	فؤاد عكود
٦٢٢- أشعار من عالم اسمه الصين	أى تشيننغ	أمير نبيه وعبدالرحمن حجازى
٦٢٣- نوادر جحا الإيرانى	سعيد قانعى	يوسف عبدالفتاح
٦٢٤- أزمة العالم الحديث	رينيه جينو	عمر الفاروق عمر
٦٢٥- الجرح السرى	جان جينيه	محمد برادة
٦٢٦- مختارات شعرية مترجمة (جـ٢)	نخبة	توفيق على منصور
٦٢٧- حكايات إيرانية	نخبة	عبدالوهاب علوب
٦٢٨- أصل الأنواع	تشارلس داروين	مجدى محمود المليجى
٦٢٩- قرن آخر من الهيمنة الأمريكية	نيقولاس جويات	عزة الخميسى
٦٣٠- سيرتى الذاتية	أحمد بللو	صبرى محمد حسن
٦٣١- مختارات من الشعر الأفريقى المعاصر	نخبة	بإشراف حسن طلب
٦٣٢- المسلمون واليهود فى مملكة فالنسيا	درلورس برامون	رانيا محمد

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

رقم الإيداع ٣١٤٢ / ٢٠٠٤

الوصول إلى الحقيقة يتطلب إزالة العوائق
التي تعترض المعرفة، ومن أهم هذه العوائق
رواسب الجهل، وسيطرة العادة، والتبجيل المفرط
لمفكري الماضي
أن الأفكار الصحيحة يجب أن تثبت بالتجربة

روجر باكون

التعليم ليس استعدادا للحياة ، إنه الحياة ذاتها
جون ديوي
فيلسوف وعالم نفس أمريكي





يصحح هذا الكتاب الأخطاء الواردة فى كتب التاريخ القديمة. كانت تلك الكتب تتحدث عن رفض المجتمع المسيحى الإسبانى لليهود، وهو أمر حقيقى من وجهة نظر العقيدة، أما المصالح الاقتصادية فكان لها شأن آخر. إن المسيحيين الذين طردوا اليهود لأسباب دينية قد تراجعوا وسمحوا بعودتهم لأسباب اقتصادية، بل وعرضوا تقديم امتيازات لليهود حتى يوافقوا على العودة إلى المناطق الإسبانية التى طردوا منها.

ويبرز الكتاب أن اليهود ـ على قلة عددهم ـ كانوا يعملون فى مهام لا غنى عنها كالترجمة والتجارة. فى ذلك العصر كان الصراع على أشده بين مسيحيى أوروبا ومسلمى الشرق، وكان الطرفان يستعينان باليهود فى أعمال الترجمة. على أن اليهودى فى بعض الأحيان كان يتجاوز دور الترجمة ليدس أنفه فى أمور المفاوضات بين المسلمين والمسيحيين، وفى أحيان أخرى كان تدخل اليهود فى المفاوضات يتم بموافقة أحد الطرفين المتصارعين أو كليهما.

الغلاف: أحمد كامل


Exclusive
For
www.ibtesama.com